

非存在研究

上

Investigations on Non-Being

高新民　汪　波 / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



上架建议：外国哲学

ISBN 978-7-5097-3267-0



定价：398.00元
（上、下册）



非存在研究

上

Investigations on Non-Being

高新民　汪　波 / 著





社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

国家社科基金后期资助项目
出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，扶持基础研究的优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一标识、统一版式、符合主题、封面各异”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目录

·上　册·

·下　册·

中篇　东方哲学的有无之辩

下篇 非存在的多维审视

导　言

一般都承认，作为形而上学核心问题的“存在本身”或“作为存在的存在”是人类哲学思维中最令人困惑的问题。法国哲学家列维纳斯(E. Levinas)说：“从本质上说，存在（être）是奇特的，它撞击着我们，如黑夜一般，将我们紧紧地裹挟，令我们窒息，痛苦万分，却不给我们一个答案。”① 对于思考过“非存在”或“无本身”的人来说，无的问题则可能有过之而无不及，至少同样令人困惑。柏拉图（Plato）说：当我们关注这类问题时，“我们困惑得完全不知所措”。当然他同时又承认两者“同样令人困惑”②。从影响面和程度上说，非存在问题尽管没有存在问题所具有的那种恒久性、持续性和世界性，但同样是一个有着深远学理意义和不可替代作用，并事实上受到了古今中外许多思想家广泛而高度关注的问题，在中国古代、古印度、古希腊、中世纪的欧洲以及19世纪以后的欧美尤为突出。鉴于国内这一研究相对薄弱，本书将对之作出较为全面和深入的研究。当然，限于篇幅，也为了突出重点，本书将在尽可能顾及上述地域非存在研究的历史和逻辑发展的连贯性、完整性的同时，努力把重点放在对其中重要的、有丰富思想内涵的非存在论或有无之辩的尽可能深入的考察之上，并作抛砖引玉的思考。

一　有关概念辨析

本书所讨论的“非存在”，在没有给出特别限定的情况下，一般是作为通常所说的“空”“无”的同义词使用的。尽管本书的任务之一是试图对非存在作全面的梳理、探究和把握，但由于该词有多种不同的意义，因此能够且有必要关注的将只是其中的特种意义或相对意义的“非存在”。

一般而言，“非存在”有两种意义，绝对意义上的“非存在”和相对

① 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006，第5页。

② 柏拉图：《智者篇》250D～251A，见《柏拉图全集》第三卷，王晓朝译，人民出版社，2003，第54页。

意义的“非存在”。如此分类早已有之，如《墨经》就将“无”分为两类，一是“无之而无”，即从来都没有存在过的东西，如“天陷”就是以前没有发生、以后也不会发生的事情，相当于我们所说的绝对的非存在。二是“有之而后无”，即以前存在过而后来又消失了的东西，如已死的一只鸟[①]，相当于古印度所说的“已灭无”。这也是我们所说的相对的非存在中的一种形式。唐代刘禹锡认为，以“无形”为特点的无有不同的情况，一是由于绝对不存在，因而无形，二是由于“形之希微”而不能为人触知，但确有其实，有其作用，这种无就是一种有。例如，作为万物本体的东西“晦而幽”，表面上空无，其实是“形之希微者也。为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物为后形焉”。它之所以常被视为空无，是因为“目有所不烛尔”。如果以智而视之，则能见其微。“乌有天地之内有无形者耶？古所谓无形，盖无常形尔，必因物而后见尔。”[②] 意思是说，古人所说的无形的无，只是因其没有常形才说是无，其实是有。日本哲学家西田几多朗（1870—1945）在反对西方的客观世界逻辑、建立自己的主观世界逻辑的过程中，也谈论过一种“绝对的无”。它是相对于“相对的无”而言的。他所说的相对的无是指这样一种意识，它尽管是由外在对象引起的，但一经出现，又可反身成为人思考或意识的对象。此意识之所以被当做“无”，是因为这是相对于它的客观有形的对象来说的，没有那种客观性因而是一种无。但这种意识又可被限定，被当做另一意识的对象。因此“被意识到的意识”是被限定了的无的场所，是与有相对的无。这里的场所不是空间上的东西，而是“一般者”，例如，能包含黄、红、蓝等具体颜色的“色”概念就是一种场所。可见这里的场所是抽象的，因此是无，当然是相对的。绝对的无也是一种意识，即是绝对不能再作为对象的意识，亦即是“意识着的意识”，也可称“绝对无的场所”。他说：“被限定了的无的场所也是一种有，……能存在于真的无即绝对无之中的所谓意识着的意识能称之为绝对无的场所。”[③] 根据现代迈农主义的观点，这种“绝对的无”仍属相对的无，因此也属本书关注的对象。古希腊的柏拉图的表述更为明确，甚至极为现代。例如，在讨论相对的非存在的过程中，他明

① 《墨经·经说下》。

② 刘锡禹：《天论》。

③ 转引自朴金波《西田的“绝对无”》，《吉林大学社会科学学报》2001年第2期，第25页。

确承认有“完全的不存在”，或“完全不存在的事物”[1]。

在笔者看来，“绝对的无”指的是，不管根据什么标准，不管相对于什么而言，绝对没有任何存在地位的东西，如绝对没有出现于世界、今后也不可能出现于世界的方的圆等。本书一般把这种非存在称做“绝对或彻底的非存在或无”。由于这里所说的“世界”有不同的意义，如既可指无所不包的、时间和空间上穷尽了一切的世界大全，也可指说者想强调的特定时空范围，如“心灵世界”、人这个小宇宙，因而绝对的非存在又有两种，一是在整个世界绝对不存在，如西方非存在研究中经常述及的独角兽、方的圆等，二是在某一时空范围内绝对没有出场的东西，如我的书房里没有波音飞机，它在这里绝对没有任何存在地位。

这种无或非存在好像是不可思维和言说的。古希腊巴门尼德（Pamenides of Elea）关于存在和思维关系的论述似乎使这一看法成了自明的：既然不存在，就没有对象出现，而思维和言语的完成都是离不开对象的。其实，不存在与没有思维和言说对象并不是一回事，如一处所中什么也没有，并不等于没有对象，因为“这里什么也没有”本身就是一个对象。这是为柏拉图所触及到、后为迈农主义者明确揭示的一个事实。其实，包括原始人在内的所有人都能碰到这个事实，只是熟视无睹、没有上升到理论的高度对它加以思考罢了。例如，一群原始人到一处他们经常在那里捕到山羊的地方去捕猎，想捕到山羊，但等了一天，一只也没有捕到。这种“没有”与“有野鸡”一样都能成为他们的对象。任继愈先生认为，能意识到“没有”进而把它们作为一个对象来思考，这是人类智力的特点，也是人类智力发展的标志[2]。从认识论、逻辑学和语言学上说，人之所以能形成否定性认识（如认识到某处没有什么）、形成否定判断（如判定“红不是黑”）、说出否定性话语（如说“桌子上没有波音飞机”），就是因为它们像肯定性的认识、判断、话语一样都是有对象的。最明显的是，它们也有对错之分，如就话语来说，如果你把“无”说成了“有”（本没有飞机，你却说有），那么你的话就是错的；如果你如实把“无”说成“无”，那么你的话就是对的。可见，“如实”“符合”还有另一种意义，即除肯定性的符合之外还有否定性的符合。这里当然有令人困惑的事情：既是

---

① 柏拉图：《国家篇》477A，见《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，人民出版社，2003，第466页。

② 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2006，“前言”，第5页。

"没有"，怎么又会有对象呢？既然"没有"，怎么又会"有"？这就是非存在研究中的著名的"柏拉图胡须难题"。

相对意义的"非存在"指的是相对于某一种存在标准而言的非存在。众所周知，古今中外对"存在"的理解是五花八门的。一种理解之提出，实际上是颁布了一种关于存在的标准。例如，西方中世纪基督教哲学家马克西姆（M. Maksim，580—662）早就认识到："存在"一词有歧义性，既可指本质，又可指具体的存在。如果坚持前者，就可以说上帝是存在的，因为它是无限的本质。如果持后一种理解，那么只能说上帝是非存在，因为它不是具体的存在。如此说来，说"上帝不是存在而是非存在"与说"这一非存在是存在"之间就没有任何矛盾。由于对"存在"的理解不一样，因此对"非存在"的理解也就一定不同。这个合成词本身也告诉我们：它指的是不存在的东西，即指的是人们所理解的存在着的东西之外的对象。因此有多少种对"存在"的理解，便有多少种"非存在"。大致说来，有这样几种情况。

第一，根据实存（existence）标准。只有有形体的、占有广延的粒子性、实物性东西才是存在的，这样一来，非实存的东西，如我们后面经常要讨论的亚实存（the subsistence），如抽象对象、所与的事实、意向对象等就是非存在。

第二，根据认识论的存在标准。只有被人认识到或可能被认识到的东西才是存在的（"眼见为实"是许多人判断实与非实、在与不在的标准），没有被认识到或不可能被认识到的东西就是不存在的。贝克莱的"存在就是被感知"和"共同感知"强调的就是这种标准。据此，唯物主义所说的自在存在的物质其实是不存在的。还有一种特殊的认识论的非存在，即黑格尔所说的"纯有"或"纯无"，由于它最先出现在认识面前，因此是认识、逻辑的绝对"开端"。但它除了被看做"有"之外，什么规定性也没有，因此是"纯无"。列维纳斯还谈过一种认识论或经验论的非存在，它是经验接触不到的东西，例如，黑暗就是如此，它既不是客体，也不是客体的性质。他说"这里没有话语，谁也不会回答我们"，"精神面前没有一个被思考的外在"[①]。

第三，广延与能思的双重标准，这显然是二元论的存在标准。根据这

① 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006，第57页。

一标准，一个对象只要符合这两者之中的一个标准，就可以说它是存在的。例如，心灵尽管不占有广延、没有形体，但它能思，因此也是存在的，其“我思故我在”足以说明这一点。不符合这两者的如抽象对象等就是不存在的。

第四，现象学标准。它根本对立于素朴的、自然主义标准。后者基于“世界”来领会存在和一般的存在。在胡塞尔（E. Husserl）和海德格尔（M. Heidegger）等看来，这是自古希腊以来，至今十分流行的对存在的把握方式。其问题是导致存在的被遗忘。现象学认为：只有向人显现的东西才是存在的。没有或不可能显现的东西就是非存在，例如，自然主义所说的物质、心灵等都是如此，都应放在括号中予以悬搁。反之，根据自然主义标准，意识及其显现都不是真正的存在，充其量是第二性的存在。

第五，佛教在破斥外道时常用的“可得”“同一”标准。根据这种标准，只有真正可得的、具有永恒同一性的东西，即不是此一时、彼一时、忽生忽灭的东西才是存在，否则就是非存在。据此，常人所相信存在着的东西，如外部的个别事物和内部的观念，都是非存在。巴门尼德和柏拉图也有类似的思想。而根据常识的标准，这种存在却成了非存在。

第六，印度哲学中的相对主义标准。根据这一标准，当下实存的东西，如果是实存的话，那么它变化过程中的之前和之后的东西就是非存在。例如，相对于现在这块布来说，织成这布所用的线就是非存在，此即“未生无”。又如，布被烧掉留下的东西相对于现在的布来说也是非存在，即“已灭无”。此外还有“更互无”“毕竟无”等，留待中篇再来详述。

第七，东方哲学尤其是佛道所说的本体之无。在它们看来，万事万物的真正的实相或体性是绝对的寂灭，如如不动。它是无形无相的，因此是一般所说的非存在或无，但它绝对真实，是万物之本体，而万物只是它的“用”，因此如果以真实为存在的标准，那么只有这本体之无才是存在的，反之，都是非存在。

第八，东方哲学所说的境界之无和工夫之无。例如，玄学家所说的“体无”就不是本体之无，而是一种精神境界。道家的“无”也主要是境界形态的无，即是通过“无”的智慧而达到的一种境界。而工夫上的“无”是指为进入此境界而进行的对“有”的空无化操作，如努力做到“无欲”“无念”“无相”“无住”“致虚极”“守静笃”等。

二 “非存在”的戏剧性命运与研究价值

在一般人看来，研究非存在不是不可能的，就是没有意义的。因为既然不存在，既然没有相应的对象出现，因此作为研究之必要活动的感知和思维就不可能发生。巴门尼德就持此论，认为研究非存在是通向意见而非逼近真理的道路。基于此，许多人认为，即使要去思考无的问题，也是没有意义的。中世纪哲学家斯科特和弗雷德吉斯等认为，当我们试图研究非存在时，也就进入了对存在的研究，即对不完善、有所缺失的存在的研究。还有一些人主张：应把非存在、心灵存在体、显现存在等归入对存在的研究之中。总之，根据正统的、主流的观点，研究非存在是反科学、反逻辑的。这类看法是值得思考的。海德格尔不仅不赞成这一看法，而且将非存在放到了形而上学的中心地位[①]。格拉切（J. Gracia）认为，这样做的“优势”“显而易见”，因为“它赋予形而上学以如此普遍，以至于所有其他学科都无力涉及的对象，它就能够将形而上学和其他学科区分开来”[②]。因为非存在不外乎两种，一是真的被当做无的非存在，如果是这样，那么对非存在的研究就可还原为对存在的研究，因为存在和非存在的总和等于存在，就像 1 + 0 = 1 一样。二是把非存在理解为某种特殊的存在物，如现象学所说的现象等，如果是这样，对非存在的研究也可还原于对存在的研究，因为对存在的研究包含着对这种特殊存在的研究。

在西方思想史上，非存在问题尽管没有占据十分显要的地位，但对它的研究一直经久不衰。最近几十年，由于它在与逻辑学、语言哲学的互动中互有启发、相互促进，因此受重视的程度不断升级，甚至出现了多角度切入、多层次展开的研究态势。不仅该领域欣欣向荣，而且在这一研究的推动下，许多新的学术部门，如虚构哲学、模态逻辑、可能世界语义学、意向谓词理论、内容理论等，纷纷脱颖而出。

在以前，如果有人谈论非存在研究的应用问题，定会让人笑掉大牙。因为非存在既然没有存在地位，因此被人思考本身就不大可能，再说对之作出实证研究或推广应用，无异于痴人说梦。然而，随着研究的深入，今日就出现了这样的敢于尝试吃螃蟹的人。他就是美国哲学家、逻辑学家泽

---

① 格拉切：《形而上学及其任务》，陶秀璈等译，山东人民出版社，2008，第 23 页。

② 格拉切：《形而上学及其任务》，陶秀璈等译，山东人民出版社，2008，第 23 页。

尔塔（E. N. Zalta）及其所领导的学术团队。他们专门建立的“形而上学研究实验室”（The Metaphysics Research Lab），是反映斯坦福大学“语言和信息研究中心”（CSLI）在研究非存在、发展形而上学过程中所出成果的一个窗口，其宗旨之一就是研究抽象对象，建立关于它的形式本体论。据界定，建立形式本体论就是将抽象对象形式化和系统化。其倡导者认为，如果他们能成功地把抽象对象解释为自然界的模型，那么他们的形式本体论不仅不会与自然科学的世界观发生矛盾，而且会与之和谐共生。他们得意地宣称：他们的形而上学研究实验室已取得了许多重要成果，其中之一就是建立了关于抽象对象和关系的公理理论。这种理论就像一种分辨抽象对象的机器（正是基于这一点，他们把他们的研究室称做“研究实验室”），同时建立了许多公理和定律，如断言：存在着抽象对象。他们还认为，这些抽象对象的属性可以从形式上演绎为诸公理的结论。除建立公理体系之外，该实验室还有一个任务，就是将柏拉图、莱布尼兹（G. W. Leibniz）、弗雷格（F. L. G. Frege）、迈农（A. Meinong，1853—1920）、马里（E. Mally）等的有关哲学思想系统化。换言之，该理论的直接思想渊源是上述这些哲学家的思想，所做的工作是对他们思想的拓展。该实验室重要的、极具有代表性的成果就是泽尔塔的《形而上学原理》。

抽象对象理论不仅是关于抽象对象的形而上学学说，而且是具有重要应用价值的思想，据称，它已应用于语言哲学、内涵逻辑、数学哲学和哲学史的广泛问题的解决之中。该实验室的主要成员和合作者有斯坦福大学的诺德曼（Uri Nodelman）、印第安纳大学的科学史和科学哲学教授艾伦（C. Allen）、加利福尼亚大学伯克利分校的助理教授菲特尔森（B. Fitelson）、加拿大艾伯塔（Alberta）大学的教授林克斯凯（B. Linksky）等。这一实验室无疑是哲学中的一个新鲜事物。在倡导者和合作者的共同努力下，通过建立网站，发行宣传抽象对象理论的光碟，实验室的影响开始扩大，最明显的是去那里做访问学者的人越来越多，其中不乏具有国际影响力的学者，如澳大利亚国立大学的知名学者查默斯（D. Chanmers）等。

我国在这一方面有值得我们骄傲的历史和令我们惭愧的现实。在近代以前，中国的哲人智者不仅从价值哲学和生存哲学的角度对作为境界之无和工夫之无的非存在作了西方非存在论无可比拟的、独到的探讨，占据着绝对不可动摇的优势和领先地位，而且对本体之无、认识论之无也不偏废，从而使我国的非存在研究保持着既全面又深入的特色。然而，不知什

么原因，我国的学术园地中现在几乎很难看到对非存在的正面研究，即使有，不是被放逐在边缘的边缘，就是干脆被贬于学术的大雅之堂之外，再要么就是作为学术的笑柄和批判的靶子而出现。谈玄说妙、辩有辩无可当饭吃吗？有何现实意义？不是无稽之谈就是痴人说梦。哲学和科学研究的对象是实际存在的东西，既然是非存在，怎么去研究？研究了又有何益？看来，要在我国学术园地恢复非存在对象的地位，首先要解决观念上的问题，澄清不必要的误解。基于此，我们这里先探讨一下非存在研究的意义，然后再分章探讨有关具体问题。

非存在研究的首要问题不是非存在是否存在的问题。甚至在现代西方非存在研究的旗手、德国哲学家迈农看来，该领域不仅根本不涉及，而且超越于、中立于这一问题。当然，迈农的看法只是一家之言，且后来颇有争论。尽管如此，有一点是可以肯定的：值得研究的对象的范围大于存在的范围，可被思考的东西多于实际存在的东西，换言之，不是只有有存在地位的东西才能成为研究的对象，才有研究的价值。本书前面诸章将从多方面揭示个中道理。全面地看，对非存在研究的意义不仅在于有助于说明认识论、逻辑学和语言学中的“否定”是怎么回事、如何可能、为什么会出现“柏拉图胡须难题”等，而且空无或有无之辩本身就是一个有趣的、有魅力的、有助于锻炼人的形而上学思辨能力的、令人神往的问题，因此有关研究本身有满足人们对无、非有、空、“否定”“没有”“有”以及与之对立的东西的关系等问题本身的好奇心的作用，除这些之外，它还有多方面的学术意义，甚至对于科学认识活动及其研究来说也有其必然性、必要性和重要性。

第一，这一研究具有重要的心灵哲学学意义。尽管种种意向习语像许多物理主义者所说的那样，是前科学的常识术语，用它们描述和报道的意向状态往往带有拟人论色彩，但只要人们所作的报道是诚实的，那么便可以肯定，其内部一定有某种过程或状态发生了。当然其真实的地形学、结构论、运动论和动力学则有待未来科学予以揭示。指向非真实存在对象的意向状态也是如此。尽管其对象在世界上并不存在，但一旦这种意向关系真的发生了，在人的内部世界，就一定有一种内在实在与意向主体一同出现了，并相互作用着，不管这实在是表征，还是以代码、神经元结构或电脉冲的形式存在，都是如此，既然是这样，对非存在意向对象的研究对于我们从微观上认识意向性的结构无疑是有益无害的。尤其重要的是，指向非存在对象的意向状态肯定有别于指向真实存在的意向状态，既然如此，

进一步的分门别类的研究将会把我们的认识引向纵深。

第二，这一研究还同时具有语义学的意义。众所周知，指向非存在对象的意向语句，如“我想到一座金山”“约翰崇拜宙斯”等，其语义性历来是难以说明的。而诉诸非存在论的说明，至少可看做一种可能的解决办法。泽尔塔说：它“可为那些令形而上学哲学家和语言哲学家感到困惑的语句提供进一步的解释”①。

第三，这一探讨对进一步深化本体论研究有积极的作用。本来，本体论产生和发展的一个动力就是新的存在形式的发现，例如，电子等微观存在的发现，无疑向以有形可感为存在标准的本体论提出了挑战，进而使本体论迈上新的台阶。非存在对象尽管现在尚存在争论，但争论双方要论证自己的观点，驳斥对方的观点，无疑必须对存在本身作出探讨。这至少有活跃本体论研究的作用。事实也是如此，随着非存在研究的深入，西方的本体论研究已经发生了革命性的变化，它不再像我国的本体论研究那样，将主要力量集中在“是”之类的词的词源学、语义学的考究之上，停留在本体论是否有理由存在、是否应予拒斥、是否有价值等问题的争论上，停留在亚里士多德（Aristotle）范畴体系的诠释之上，等等。这类研究当然是有价值的，因而也是西方哲学本体论研究的课题。但同时也应看到，由于本体论领域中增加了非存在的维度，“是”或“有”的范围超出了原有狭隘的“实存”范围，因而西方本体论研究的广度较之于传统的实存论便大大拓展了。随着范围的拓展，研究的深度也在不断深化。引导本体论向纵深推进的新的、受到激烈争论的问题有：存在是不是最高最广泛的范畴，存在范畴是否能满足人们对存在与非存在的关系，存在与对象的关系，存在与事实、真、实际、现实世界、可能世界、不可能世界的关系，以及承诺了非存在对象之后的范畴体系的建构问题等探讨的要求。由于问题的拓展和深化，本体论在高度整合的同时，又出现了分化的趋势，如出现了许多新的本体论分支：形式本体论、形而上学本体论、工程本体论等。随之而来的是，新的、富有革命意义的成果如雨后春笋般涌来，如对于真、事实等，人们得到了许多新的认知，如认识到真、事实比实存的范围要大；柏拉图主义、唯实论或实在论备受青睐，并从中衍生出了一些新

---

① E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988, xi.

的形式，如自然化柏拉图主义、柏拉图化自然主义、概念实在论、逻辑实在论等。特别值得一提的是：在可能世界和不可能世界备受关注的同时，新奇的发人深省的理论令人眼花缭乱。

第四，非存在研究催生了一个新的交叉学科即虚构学或虚构哲学的诞生。其对象是人类的虚构活动。而此活动尽管多见于虚构作品的创作之中，但不尽然。它还广泛存在于其他领域，甚至在科学中也不例外。既然如此，虚构哲学的研究不仅有推进非存在研究的意义，还有助于帮助人认识自身，因为人是善于虚构的动物，同时对于认识文艺作品和科学技术的产生、演变、发展及其本质，无疑也有不可小视的作用。

第五，尽管科学在表面上拒斥非存在，但这一探讨对科学既是必然的，又是有用的。因为正如海德格尔所云"在科学试图道出其本质之处，科学就乞灵于无，科学所抛弃的东西，科学就需要它"[①]，"只有当科学的此在不牺牲掉无时，科学的此在才能在其所是的情况中了解自身。如果科学不好好对待无，那么科学号称的明达与优越将变成笑话"。[②] 因为离开了无，没有自始至终伴随科学活动的存在的无化操作，就根本不可能有科学。甚至，没有无化，没有必要的遮蔽，科学活动就不能开始，就寸步难行。原因在于：宇宙无限大，其中的对象无限多，即使是一个对象，它也有无限的东西要认识。如果不加限定，不为认识划定界限和范围，那么认识就没有办法开展。选择了一个对象，盯住了一个属性，其实等于将宇宙中别的东西虚无化了，等于否定了别的一切。芬德利说："否定的事实是现实的东西的界线，除非我们知道这些界限在哪里，否则我们不可能完全知道任何东西，不管它们多么简单。"[③] 即使是就一般的认识来说，非存在也是其产生和进行的一个必要条件。因为要认识某对象，就必须把它从无限的对象中抽出来，即让它以外的对象成为非存在，或对它以外的一切同时存在的东西加以遮蔽，加以无化，以使它得到"去蔽"、敞开、澄明。就像要认识面前一棵树一样，只有把它以外的一切暂时无化，让它们对于认识者来说成为非存在，对这棵树的认识才有可能。

---

① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第246页。

② 海德格尔：《形而上学是什么？》，熊伟译，载熊伟主编《存在主义哲学资料选辑》，商务印书馆，1997，第259页。

③ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 50.

第六，在东方哲学中，谈空论无不仅有重要的形而上学、认识论和宇宙论意义，而且有特殊的人生哲学解脱论和价值论意义。在佛教中，空无可等同于解脱，即彻底的累尽苦灭、寂然永乐。因为空无是体，解脱即用。质言之，无为是大乐。

帕斯齐（K. Perszyk）对非存在研究的意义作了这样的概括：（1）如果不关注非存在研究，那么任何理论都无法充分说明内涵性或量化内涵逻辑的本质。（2）这一研究为共相问题提供了更令人满意的说明，为数学哲学、法哲学、心灵哲学中的一系列问题提供了有吸引力的解决方案。（3）它有助于消解时态逻辑中量词解释的种种困难。（4）它可成为现代摹状词理论、同一理论的有生命力的替代方案①。与此密切相关的是，非存在研究还有重要的逻辑学和认识论意义，因为对之作出研究可为非存在对象（虚构对象、矛盾对象、数学对象、共相等）提供一种内涵逻辑，而该逻辑能说明非内涵逻辑的原则为什么在这些语境下失效。换言之，能解释：自然语言的常见的非存在陈述怎样意指它们所意指的东西，它们为什么有真值、有逻辑形式，为什么能蕴涵和定推。随着这些是非的澄清，迈农主义的命运也在悄悄发生变化。刚开始，它被否定甚至被打入坟墓无法翻身，是因为它不能见容于传统的认识及逻辑。随着自由逻辑、多值逻辑和模态逻辑的诞生和发展，迈农的理论获得了新的逻辑的支持，因此重新进入了人们欣赏的视野。

从否定的方面说，如果不关注非存在问题，许多高层次的理智难题都无法被化解。历史上热衷于非存在研究的人都是为解决困扰他们的某一或某些问题而闯进这一领域的。概括地说，这些问题主要是：第一，从语言哲学上说，有许多语词（如神话描述虚构人物和事件所用的语词）并没有真实的指称，但却有意义。这意义从何而来？另外，关于非实存在对象的陈述可以有真假。例如，如果有人断言福尔摩斯是柯南·道尔（A. Conan Doyle）侦探小说中所讲的一个美国大侦探，那么就会被熟悉该故事的人看做虚假的断言。如果断言他是英国大侦探，那么就会被看做真的。关于非存在对象的断言为什么有真假呢？第二，从心理学上说，思想总是有内容的，这内容一定是思想的对象。人的经验是人接近和把握实在、事实的重要途径和工具，而经验既可告诉我们实在的东西，又可将非实在的东西

① K. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 20.

呈现给我们，如将令人恐怖的、根本不存在的东西呈现出来，进而让人产生害怕之类的情绪体验。还有，经验或思维在呈现、表征真实存在的东西时，在意指实存事物时，它们直接指向、意指的东西显然不是时空中实际存在的事物，例如，我可以闭着眼睛想我拿着的笔，这被想的笔显然不是存在的东西，显然没有真实的笔那样的本体论地位，但显然又不是绝对的空无。而这显现的、所与的事实绝对是过去的形而上学甚至自命要关注一切存在的本体论所遗忘的对象。第三，对于非存在对象，人们可以作出否定性陈述句，如说“飞马不存在”“不老泉不存在”等。很显然，人们要对飞马等作出否定，要说出它们不存在，它们得以某种方式给予作出否定的人。而这被给予的东西显然不是纯粹的虚无，因为至少会有某些属性和特征呈现于判断者的心灵面前。不然的话，判断者怎么可能作出否定判断呢？这一看法不仅向传统的观点提出了挑战，而且把这样一些更深层次的心灵哲学和认知科学问题尖锐地摆在人们面前了：在对象被断定为不存在之前，人是怎样与对象打交道的？在什么条件下，对象先于被规定而表现自身？对对象的规定的必要条件是什么？这些就是由迈农提出的、后来被称做“柏拉图胡须难题”的问题。第四，作者在创作虚构作品时，读者在消费它们时，可以思考、谈论虚构的对象，甚至与之有因果关系，如为之高兴或愤怒，为之怒吼或声泪俱下，甚至为其付出生命。在日常生活中，虚构的对象成为人们攻击、指责的对象，成为人的学习、模仿的榜样是常有的事。如果是这样，就必须建立这样的理论，它能说明这样的事实：人们为什么能思考和谈论不存在的东西？神话故事中的话语为什么有意义？所描述的对象尽管不存在，为什么对读者、听众、观众有因果作用？如此等等，不一而足。

为了解决这些问题，弥补传统形而上学和科学的片面性，许多论者认为应探讨被它们忽视了的另一个非存在的领域，应建立比传统形而上学更全面的、能回答上述问题的理论。这大概就是非存在研究一直（至少在西方）经久不衰的一个逻辑原因。

三　东西方有无之辩的异同与本书的主题

如前所述，本书的一个任务是对古今中外重要的、经典的非存在理论或有无之辩作较全面和深入的考察。果真如此，必然无法回避比较研究的一些问题，如东西方形而上学尤其是本体论的关系问题、东西方有无之辩

的异同问题等。许多学者已就有关问题作过研究，并形成了自己的一家之言。

不管在什么时间和地点，有无之辩都是形而上学的一个主要问题。而对于中西形而上学的比较研究，学界从大的方面说有这样两种有代表性的意见：一是强调要关注中西形而上学的差异，其理由是“惟知其大异者，乃能进而求其更大之同”[①]。经过研究所看到的也是两者的犹如水火不相容的差异，如牟宗三先生认为，西方的形而上学是“为实有而奋斗”，其存在论的特点是执有，而中国的形而上学强调慧解，其存在论特点是“无执”[②]。日本学者阿部正雄（のこと）则认为，西方哲学强调存在（肯定原则）优先于非存在（否定原则），而“在东方，尤其是在道教和佛教中，否定的原则不是次要的，而是同肯定原则相平等的，甚至可以说是基本的和主要的”[③]。二是主张在探索差异的同时，应注重认识它们之间的“大同”或可公度性。赵敦华通过对中西有无之辩这一个案的分析指出：两种形而上学有“相同相似之处”[④]。

中西有无之辩的比较研究不是可有可无的，对于本书来说，尤其如此。因为弄清两者的关系，有无相异性或相同性，一方面是思想史研究不可或缺的一环，唯其如此，才能更好地还有关关系以本来面目；另一方面，这一研究有取他之长、补己之短的作用。就本书来说，弄清中西有无之辩的异同是关系到全书如何组织的一个大问题。如果中西两方，或再放宽一点，中、印、欧美三方在有无之辩上没有任何可比之处[⑤]，那么本书在结构安排和行文上就只需作点式的或模块式的考察就行了，而用不着瞻前顾后，也没必要考虑全书内在的逻辑联系；如果它们之间有共同性，尤其是能找到它们在追问方式和问题内容上的共通之处，那么就可为本书找到一条贯通上下、前后的主线，从而使本书得以成为一个有机的整体。当然，这不是一个属于“应该”性质的问题，而必定是一个属于“事实”性质的问题。因为只有东西有无之辩客观上有共同的问题，那么才有必要和可能去按贯穿始终的主线将全书组织为有机的整体。毫无疑问，这里作

① 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，学生书局，1988，第5页。
② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，学生书局，1983，第255~256页。
③ 阿部正雄：《禅与西方思想》，王雷泉、张汝伦译，三联书店，1989，第156页。
④ 赵敦华：《中西形而上学的有无之辩》，《北京大学学报》1998年第2期，第206页。
⑤ 在后面，为行文方便，将主要集中讨论中西有无之辩的关系。

为“事实”问题的前提性问题是：东西方哲学中是否都真的发生了有无之辩？可以肯定的是，在东方哲学中，有无之辩不仅发生了，而且源远流长、气势磅礴，问题是：西方哲学中究竟有没有名副其实的有无之辩？它围绕“being”与“no-being”及其关系所展开的争论与东方的有无之辩究竟是何关系？换言之，西方的“being-nobeing”与中国的有—无两者之间有无可比性、相通性？

（一）核心范畴考释与比较

上述问题无疑是我们的比较研究的前提性问题，因此我们首先来讨论这一问题。西方哲学中能拿过来与东方“有”与“无”进行比较的中心范畴只能是“being”和“nobeing”。问题是，“being”和“nobeing”在哲学和日常交流中有多种用法及意义。如果像一部分人所主张的那样，把它们理解为“是”与“非是”，或像“反歧义论”所主张的那样，把它们理解为多种意义的混合体，本体论（至少古希腊的本体论）要研究的正是上述概念的混合意义，那么这里的比较研究由于没有具有同质性的被比较项而成为不可能。是不是这样呢？我们先来看西方哲学中的“to be”或“being”，据弗雷格和罗素等的梳理，它有四种意义，本体论研究的只是其中的表述存在的意义，人们一般把这种看法称做“歧义论”。

（1）起等同作用的“to be”，如“a = b”或“a 是 b”“柏拉图是《理想国》的作者”等。系词前后的两个词的指称、内容没有区别，只是表述方式有区别，如它们的指称和内容分别是用两种方式确定的，或从不同的角度加以表述的。他说：“假设 ⊢（A ≡ B），意思是，符号 A 和符号 B 有相同的概念内容，因此我们永远可以用 A 代替 B，反之亦然。”[①] 这就是说，如此使用的“to be”就像算术中的等于符号。就这个词在陈述中的作用而言，又有四种情况：第一，可以把等同陈述看做不同语境下的名称替换原则；第二，可以把等同陈述看做关于两个名称的含义和指称的数量的元语言陈述；第三，可用该词把两个有同一关系的对象关联起来；第四，可用它述说一对象对于自己的关系，如“a = a”。

（2）起述谓作用的“to be”，如“约翰是一个哲学家”。这是弗雷格涉及比较多的一种用法，影响也很大，开了对“to be”的谓词逻辑、语义学研究的先河，受到了后来的广泛关注和争论。根据弗雷格的梳理，“to

① G. Frege, *Begriffsschriften*, Hallea. S., 1879, p. 8.

be”的述谓用法一般出现在单称主谓句之中，其中的主项由专名充当，指的是特定的对象，而谓项的词语指的是概念，因此这种用法的作用是把一个对象置于一个一阶概念之下，述说的是某对象之上出现了人所认识到的概念或属性中的一个例示。在他那里，属性不是自在的东西，而与人的认识有关，是人们用概念表示的东西，而对象是自在的、形而上学的实在，因此属性或概念与对象泾渭分明。由此所决定，述谓用法断定的是被认识到了的东西之间的一种关系。如“桌子是红色的”，说的是桌子具有我们所认识到的一种属性。弗雷格的新的理解还表现在：该词在这种用法中即使有表述对象有某属性的作用，但也不能像通常所理解的那样认为它有存在意蕴，或包含着对述谓对象之存在的断言。因为这里断言“存在着”某属性其实是一种假想，就像说“上帝是全智全能的”一样，表面上断言他有这样那样的存在属性，其实只是说他例示了人所认识到的概念中的某种或某些情况。因此该词并不是真实的谓词，而只是句子谓项的一个纯语言记号①。

（3）从属的或下定义的“to be”，如“人是两足动物”。这种用法在形式上类似于述谓用法，但实质上有重大差别，因为这种用法关联起来的主词和谓词所代表的都一定是概念，而不像述谓用法那样，处在主项位置的词表示的是对象。由此所决定，这种用法表示的不是对象与概念的关系，而是低一级的概念从属于高一级的概念的关系。如果前两种用法没有表示存在的意义，那么这种用法更是如此，因为它表述的内容与对象或实在无关，只涉及概念间的关系②。

（4）表示存在的“to be”，即当它以适当的形式出现在句子中便有表述存在的意义，本体论关心的存在正是由之经提升而演变出来的。西方语言表述这种存在意义有两种方式：（a）在主词后直接加 to be 的相应形式，即用存在量词和表示同一的符号来表述，如说“上帝存在（is）”，$(\exists x)(g=x)$；（b）用“there be”句型，即用存在量词和表示谓词的符号来表示，如“有（there are）许多人”，$(\exists x)\ H(x)$。弗雷格不否认该词有专门的可以被独立地分辨出来的存在意义，不反对用其他的词（如 exist 等）来替换，但他又认为，常识和传统哲学对存在的词性和意义的理解就主要方面来说则是错误的。如就它的第一种存在用法来说，如说“月亮是

---

① G. Frege, *Kleine Schriften*, Angelelli et al. (eds.), Hildesheim, 1967, p. 174.

② G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, H. Hermes et al. (eds.), Hamburg, 1969, p. 210.

存在的（is）”，这里的“存在”表面上有述谓对象有某性质（即存在）的作用，其实不然。因为这里有一种错觉，该句子谈论的好像是实在，其实是语言，即“月亮”这个专名是否指称某物。其真实的意思是：该专名不是零，而有其指称。他说：“当我们谈论‘月亮’时，我们想说的不是关于月亮的观念，我们也不满足于纯粹的含义，我们是在预设有一个指称。”① 因此如此使用的“存在”只是在预设语词有指称，而并未说对象中有一对应的存在着的东西。再就“存在”的第二种用法来说，它一般用于回答“一个概念是否包含某对象于其下”这样的语境。当说“有一个或一些……”时，它说的思想是：有某物，它表现出了某属性，所强调的是：这里的有或存在不是对象的属性，而是概念的属性。他说：“‘有……’这样的句子所表述的存在只是概念的属性……，如果我说‘有许多人’，那么说的不过是这些个体从属于人这个概念。”② 很显然，他如此分析有关语言用法的目的是要铲除由于语言的误用和误解而人为加之于对象之上的东西（如像属性一样有独立存在地位的存在）。

如果“to be”真的有多种意义，那么是否每种意义都是本体论要关心的呢？弗雷格及罗素等大多数哲学家认为，本体论关心的只是其中的存在的意义。而欣蒂卡（J. Hintikka）和卡恩（R. Cann）等认为，上述看法的问题在于：对巴门尼德等在哲学中引入该词的动机以及赋予它的本体论意义缺乏到位的理解，不过是“贫乏的理解，由于错误的假定而违背了古人的初衷”③。卡恩通过自己对“to be”的词源学、语义学和哲学思想史的扎实考察，发表了与上述观点格格不入的看法。由于有这种背离，他把自己的反歧义论比做“谨慎的哥白尼革命”④。他的“革命”表现在：不赞成说“to be”可以区分出多种不同的意义，哲学所要研究的“to be”只是其中的存在的意义问题，而是集多种意义、作用、功能于一体的复杂统一体。他说：“我要否定的是这样的观点，以为把多种用法统一在‘to be’

---

① G. Frege, *Kleine Schriften*, Angelelli et al. (eds.), Hildesheim, 1967, p. 148.

② G. Frege, *Nachgelassene Schriften*,, H. Hermes et al. (eds.), Hamburg, 1969, p. 75.

③ C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Cancept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 269.

④ C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Cancept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 3.

这个词中对哲学一定是有害的。”从本体论创立的历史来看，古人引入这个词时正是看中了它的丰富的表达力，如同时具有表示存在、实在性以及述谓和断真的功能。所有这些方面都是本体论要追问的。因此作为本体论对象的“to be”的用法及意义是不能区分的，也没有必要去区分。从作用上说，这样理解，不仅有助于弄清存在的意义，而且“对于哲学反思真这一概念以及认识作为知识对象的实在的本质将既具有异常的作用，又是有效的出发点”[①]。

上述两种看法尽管存在着尖锐对立，但有一点是一致的，即都认为本体论的主要问题之一是“to be”的意义问题。不同在于，不同的人由于对作为本体论对象的“to be”持宽窄两种不同的看法（反歧义论持较宽的看法，而歧义论对“to be”的理解较窄，即只承认其“存在”意义是本体论关心的对象），因此对本体论的理解也有宽窄之分。根据卡恩的看法，本体论研究的“to be”是多种意义密不可分地交织在一起的混杂体。应注意的是，即使是卡恩的反歧义论也不否认：在对 to be 的多种追问中，包含着对“存在”意义的探寻。总之，可以这样说，本体论的核心概念（或之一）就是“to be”中的一种可用中文“存在”加以传递的用法。因为一方面，“to be”在自己的演化中分化出了这样一种意义（反歧义论尽管不承认有此意义，但承认有此用法），另一方面，其他一些用法的前提是承认主词之所指有存在地位。如果是这样，本体论至少有这样一项任务，即解除存在本身带给人的种种困惑，追问“存在”究竟指什么、有何意义。

从语言史和比较语言学的角度看，属印欧语系的诸种语言表述某处有某一事实时尽管用的是“is”（或 est），但它在这种场合下的意思不是“是”，而是“有”或“存在”。金克木先生通过分析拉丁语和现代印第语—乌尔都语的有关例子指出：“拉丁语虽有 esse（存在）[②] 和 habera（所有）两动词，但是‘我有一本书’的说法是‘est mihi liber’，并不用‘Librum habeo’。”这就是说，这些语言在说“我有什么”时，不用“具有”或“所有”（habere）这样的词，而用“est”，即说“对于我来说，一本书存在着”。这样表示的“存在”没有时空处所，因而是泛指，特指

① C. Kahn, "Retrospect on the Verb 'to be' and the Cancept of Being," in S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 4.

② 即系动词 est 的动名词形式。

的存在有时空处所，可对应于中文“在”，而前者只能对应于“有”[1]。

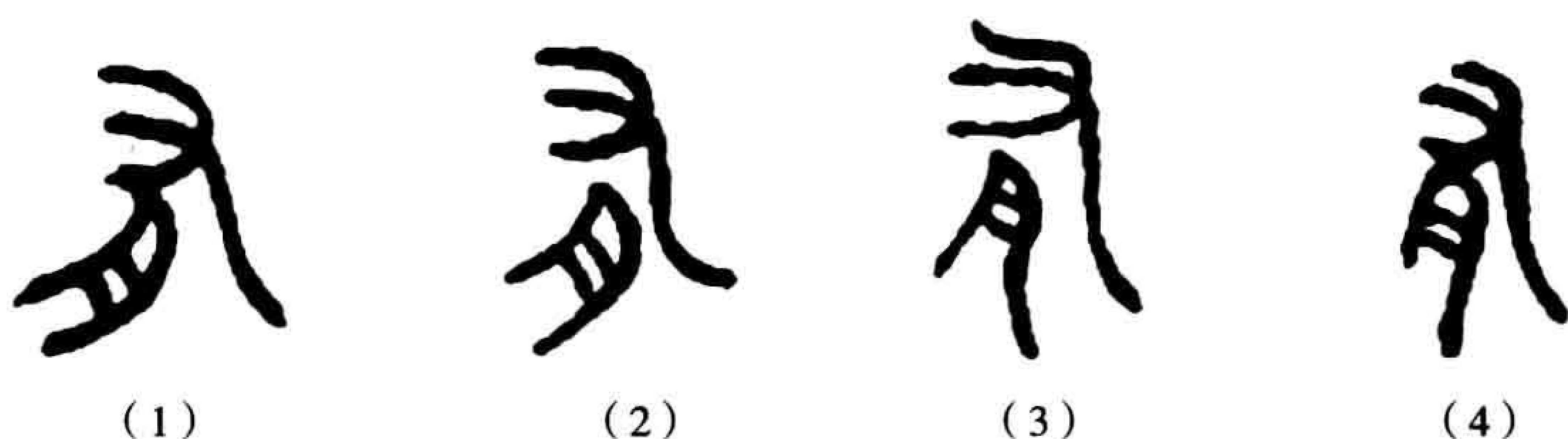
如果说being的意义在本体论中有难以确定的一面的话，那么它在非存在研究中的意义则是十分明朗的。尽管古希腊的巴门尼德和柏拉图等在自己的关于非存在论辩中所用的being有时确有卡恩等所说的述谓性、断真性的用法及意义，但断有性或存在性的用法仍是占主导地位的。而在以后的尤其是19世纪迈农主义之后的有无之辩中，人们在争论中所用的being几乎都是其存在性的意义。因为很显然，中世纪证明上帝“is”或“is not”肯定不是要证明它是还是不是，而是关心它是否存在的问题。蒯因（W. V. O. Quine）在论述本体论承诺、强调本体论是追问“what are there”的学问时，肯定不是说本体论要追问世界是什么，而是追问世界上有什么或存在着什么，作本体论承诺不是要交代某物是什么，而是要对它是否有存在地位作出回答。同样，劳特利在批评蒯因时，从否定方面提出了“what are not there”这一新问题，该问题肯定不是要问世界不是什么，而是要问世界上没有或不存在什么。总之，西方非存在研究中所用的核心范畴“being”是相对于“无”而言的“有”或“存在”，而不是“是”。

19世纪以后的迈农主义与非迈农主义论战中所用的次级范畴更能说明这一点。随着对存在本身认识的深入，迈农等发现了不同存在物有不同的实在性或存在性程度，最真实的被称做“实存”（existence），次级的被称做“亚实在”（subsistence），最低的（有的认为是中立于存在与不存在之间的）被称做“所与”（the given）。这一区分后来几乎为争论双方的多数论证所认同。不难看出，它们所指的都是“being”的不同形式，如果认为这里的“being”是指“是”，那便是驴唇不对马嘴。

中文的系词尽管不发达，也没有从系词中派生出表示存在的词，但中文不仅有表示具体之有的概念，而且有能满足本体论或西方存在论探讨要求的、有相当高的抽象程度的“有”或“存在”范畴，从时间上说，这个概念远早于西方的同类概念。

从已有的中文文献来看，“有”最早出现在西周金文中，演变到战国金文，字形只发生了少许的变化。下面分别是西周早期、晚期金文、春秋金文和战国金文四种金文中的“有”字（见图0－1）

① 金克木：《试论梵语中的“有—存在”》，见《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983，第2～3页。



（1）　（2）　（3）　（4）

图 0－1　金文中的“有”字

据《说文解字》，该字从肉（目）从又，是一个会意字。上半部分的“又”同“右”，指的是由右手托着，被托的是可食之肉[①]。很显然，古人造此字真是独具匠心，因为这里用一个具体的事件再现了一个抽象的实在：手托一物，此手上必不是无。杨树达先生解释说：“有无之有与导、获、取诸字，义皆相类，故造文之意亦大同。导字甲金文皆从又持贝，……获字甲金文作隹，从又持隹，取字从又持耳，……以文证有字，以手持肉，其为有无之有甚明。”[②]“有”字的出现，说明造此字时的人有一种特殊的意义要传递，即不仅知道有具体的存在物，而且还想把它们之中的这样的共同性质抽象出来，即可及、可获、可持的具体事物是有而非无。有了这个词就可用一个符号表示更多乃至无限的对象，方便至极。

中国哲学在有无之辩之中，尽管重心在追问本体以及无能否生有等问题之上，但不可能没有形成对“有”或“存在”本身的惊诧感，不可能不思考“有”的标志或标准问题。因为既然有对有无的区分，就一定有对据以将它们区分开来的某种标准的探讨，而要如此，无疑就要对“有”本身作出思考。事实上，参与有无之辩的许多人都自觉思考过这一问题，尤其是明清之际的王夫之，他不仅从语言哲学角度揭露了先前用来区分有无的标准（见与不可见）的错误，而且从元哲学层面探讨了界定存在或“共有”的意义时应注意的问题，如强调引入“诚”“实”等范畴，强调判断存在与非存在的标准是看它是否有作用、是否有“可依性”等。

① 以上参阅刘翔《关于“有”、“无”的诠释》，见深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》，三联书店，1991；康中乾：《有无之辩——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003，第 141 页。

② 杨树达：《积微居金文说·虢仲盨跋》。

如果可以肯定西方在有无之辩中所涉及的“being”指的是或主要是“存在”或“有”这层意义，那么其中的更为关键的范畴即“no-being”的意义问题不仅不会有什么争论，而且会由于它十分明确、且与本体论息息相关，而为我们澄清其他有关问题提供帮助。同样可以肯定，它是指与“有”相对的“无”，或与存在相对的非存在。因为很显然，当人们争论独角兽、方的圆等是不是“no-being”时，肯定不是争论它的“非是”，而是争论它的非存在或无。人们争论这个对象，可不是一件小事，因为这种争论的出现是人类智力发展的一个指示器或里程碑。任继愈先生曾从有无之辩的角度对人类智力发展的阶段作了颇有见地的揭示。在他看来，正像“零”的概念只能后于实数概念而出现一样，“无”的概念是从对“有”的漫长认识发展到对“无”的描述能力最后通过一种质变而产生的一种了不起的结果。他说：“人类认识从有形开始，由具体到抽象，才形成了‘有’的概念。”随着认识的发展，后来有了“从‘有’认识到‘有’的对立面‘没有’”。“‘没有’在未曾上升到概念时，只是一次性的客观描述”，如先民打猎时没有碰到或捕到某种猎物，便会作这样的具体的“没有”描述：“此处没有某猎物”。经过对具体的“没有”或“无”的千百次的重复，最后才有了能概括一切具体之没有或无的抽象概念，即“无”。“把‘没有’抽象到概念高度，作为认识的客体对待，要达到这个认识水平，只有具有先进文化的民族，才有这种可能。”[①] 而进行有无之辩，恰恰是把“无”当做对象来认识的一种最为突出的表现。可以肯定的是，西方的非存在研究自古至今一直在从学理的角度将“非存在”本身当做对象来思考，一直是围绕它带给人们的“令人不知所措”的困惑而展开的。中国是不是这样呢？

对无的认识的难度比对有的认识的难度要大一些。动物不仅没有对抽象的无的认识，甚至连对具体的无的认识都没有，但动物却有对具体的有的认识，其追逐的行为就足以说明这一点。根据已有的词源学考证，中文的“无”经历了一个抽象程度不断提高的过程，即“无”之意义获得经历了从“亡”到“無”再到“无”的发展过程。相较于印欧语系来说，中文不像印欧语那样从“有”中经过加否定前缀派生出

① 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2006，“前言”，第5页。

"无"字，而有独立的表示无或没有的"无"字。金克木先生以梵语为例指出："不像汉语中另有一个'无'字，梵语中没有这个'无'，这是值得注意的。要表示'无'则是在'有'上加'没'，或在所'无'的事物上加否定。"[①] 其他印欧语也大同小异。在中文中，"无"字的上述演化表明："无"的意识刚发生时，人既不说、又不思绝对的无和相对的无，而只思考和言说事物先有而后丧失的特性。人们把这种现象称做"亡"，表明人们认识到了一种特殊的无的现象，因此"亡"这个字包含了人们对"无"的初步认识。据考证，在殷商卜辞中已有此字。它像"有"字一样，也是以一具体的事象来表述人们所认识到的带有一定普遍性的现象。刘翔先生概括说："亡字初形从刀，刀刃处所加点画，实表示刀刃失钝这一抽象的意念，故而亡字本义当指刀刃亡失。刀刃本来是有的、存在的，由于失钝而亡失。这亡失的语义内涵扩大开去，进而表示有而后无的意念。"[②] 方言土语中的"冇"也记载了这一意义，即先有后失。这个字在我国许多地方都还在流行（不局限于粤语）。"無"字已出现在了殷商卜辞之中。它是一象形字，描绘的是人们所完成的舞蹈动作，故"無"同"舞"。如果是这样，它同"无"有关系吗？回答是肯定的，不过其奥妙只为汉文所独享。原始人有舞蹈行为本身就表明他们有一种特殊的无的观念，即认识到他的周围除了有形的事物之外，还有具有更大作用的无形事物，它们似无而实有。庞朴先生解释说："無"所描述的舞蹈隐藏着这样的目的，即"同某种'看不见的、不知住在什么地方'的有关神灵交通，以博得它们的好感，保证自己行动的成功"[③]。"无"字出现较晚，是故《说文解字》视作奇字，被附在亡部下。现据考证，其雏形是《云梦睡虎地秦简》（约战国末至秦始皇时期）中所用的"旡"。汉墓帛书《老子》中的"无"也写作"旡"。这个字的出现表明那个时代对与有相对的一种特殊状态的认识进到了一个新的阶段，即想思考和言说那种没有某种东西的状态或对某物

---

① 金克木：《试论梵语中的"有—存在"》，见《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983，第4~5页。

② 刘翔：《关于"有"、"无"的诠释》，见深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》，三联书店，1991。

③ 庞朴：《说"无"》，见深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》，东方出版社，1986。

之有的否定。庞朴先生不赞成过去主张的“无”通于“元”、屈于天之类的解释，指出：“真是存心造出一个奇字来，无依无靠，既有别于失去有的‘亡’，又有别于能生有的‘無’，而只是表示人们新达到的一个认识：绝对的无。”①

总之，中西哲学所用的“有”“无”范畴尽管在词源、语义、具体用法等方面存在一些明显的乃至很大的差异，但它们被提出的动机、产生的逻辑过程、基本意义尤其是所环绕的问题是有一致或相通之处的，如作为一种显示器都反映了中西哲学家面前出现了两种最为抽象和高级的对象。金克木先生说：“这样就把客观世界一分为二，存在和不存在。”② 接下来，双方都发生了关于有无本身的形而上学的惊诧感，都有大致相同的问题意识和运思路径，如追问有和无各自的本性及特征究竟是什么，有何作用，两者是何关系等。既然如此，本书对东西方有无之辩的考察就可以以此为中轴线，进而把各种非存在理论贯通起来。

（二）中西有无之辩动机上的异同

从动机上看，东方的有无之辩除了有其他的多种动机之外，无疑还有强烈的人生解脱论和价值论诉求，即这种探讨主要是服务于圣学的，亦即旨在解决如何做人、如何去凡成圣这一圣学问题。许多论者甚至认为，东方的有无之辩的出发点和归宿都是为人的，而有无之辩本身不过是手段或中间环节而已。例如，张岱年先生的下述看法就极具代表性：中国这方面的哲学探讨“从生活实践出发”，去探讨宇宙的有关问题，“最后又回归于实践”。因此这种探讨是“同真善”的，“即善即真，即真即善”③。笔者在这个问题上尽管有自己的新的思考，但仍承认中国哲学的有无之辩有服务于如何去凡成圣这一任务的更为根本的动机。从比较研究的角度说，西方的有无之辩除亚里士多德等个别之外，几乎都没有这方面的动机，而只有形而上学和科学的动机，即旨在澄明有关的事实，解决有无本身所包含及所引发的种种问题。尽管有上述不同，但笔者不赞成有的人完全否认

① 庞朴：《说“无”》，见深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》，东方出版社，1986。

② 金克木：《试论梵语中的“有—存在”》，见《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983，第2页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲》，见《张岱年全集》第二卷，河北人民出版社，2007，第4～7页。

两者在动机上有趋同之处的看法，根据在于：不管形而上学动机在东方有无之辩的全部动机及具体探索中处何种地位，东方的探讨毕竟有这重动机，并且在有的时候，这种动机还处在十分关键的地位。例如，最明显的是，东方思想追求的做人理想是成为圣人，而圣人的特点尽管主要表现为关心自己和他人的解脱，但弄清万事万物的最一般本质与原理仍是其基本职责，甚至是他作为圣人的必不可少的要素。《毛诗正义》云："穷易简之理，尽乾坤之奥，必圣人乃能耳。"[①] 而有无之辩，尤其是对作为本体的无的追问，恰恰是这种穷究的必然伴随物。

（三）中西有无之辩赖以发生的本体论背景

就中西有无之辩发生于其中的本体论大背景和思维框架来说，尽管具体的运思路线和方式存在着较大差异，但也有许多一致之处，至少有一定的"家族相似性"。就"本体论"这一概念来说，尽管中西近代以前没有出现这种以"学"冠名的概念，但客观上都有实际的本体论探讨，是故可以用"本体论"一词去标记有关的研究活动及理论。不过，我们也应看到：无论是就实际的研究还是就所用概念的含义来说，双方所说的"本体论"都存在着巨大的差别。例如，西方所说的"本体论"，如果其对应的是"ontology"的话，那么它指的则是以存在本身为中心的一门最高级、最普遍的学问。它关心的问题主要是与存在有关的最一般问题，如存在的意义、标准、形式、实在性程度等问题，因此是名副其实的存在学。如果再回溯到作为西方本体论源头的巴门尼德和柏拉图关于"to be"或"being"的理论，那么就会发现：西方本体论与存在本身，乃至于与"to be"的各种意义的联系都是十分密切的。如果本体论的一个任务是追问"to be"本身的意义，而"being"作为系动词，其意义不是一，而是多，那么仅这一意义问题就足以让人喘不过气来。而这些关切和探讨的确是中国的本体论所没有的。另外，西方的本体论由于发现了存在的不同意义，亦即发现了存在有不同的类别或样式，因此自然会进一步对每种存在样式展开进一步的研究。例如，对作为"存在"中心意义的"本体"或"实体"（ousia）就是如此。专门研究此本体就构成了西方的狭义本体论。不难看出，由于本体是存在的一种形式，因此这里的狭义本体论其实是广义的本体论的一个部门。不管是广义的还是

① 李学勤主编《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社，1999，第1269页。

狭义的本体论，由于与中国哲学的本体论在字面上是同一的，因此一直带给我们不尽的混乱和困惑。最近余纪元先生所作的一项有意义且有根据的区分，似乎可减轻部分混乱。众所周知，在亚里士多德的哲学中，存在有多种意义或形式，十范畴说的就是。其中最重要的一种存在形式，就是他所说的"本体"或"实体"，其希腊文是"ousia"。它有"essence"（本质）、"substance"（实体）、"hypostasis"（本质、实体、根本、基础）等意。亚氏哲学的一个重要任务就是对这种本体展开研究。如果以亚氏的本体论为西方本体论的模板，那么这种本体论除了包含有存在论的内容之外，还包含有狭义的本体论的意义。当然即使是亚氏的本体论，主要关心的仍是与存在本身有关的问题。因此余纪元先生指出：以"本体论"译"ontology"，"起码在亚氏哲学意义上是有问题的"①。他主张把"ontology"译为存在论，而把专门研究本体的"ousiology"译为本体论②。笔者考虑到 ontology 已约定俗成地被译为"本体论"，因此在本书中一般是在广义上使用该词的，即把它当做包含存在论和亚氏意义上的本体论（ousiology）两部分的形而上学理论。换言之，笔者认为本体论有两种意义，即狭义的本体论（ousiology）和广义的本体论，后者包括狭义的本体论和专究存在之一般意义的存在论。当然除了像这样狭义地使用存在论一词之外，我们也可广义地予以使用，即让它也包含狭义的本体论。因为本体是存在的一种形式，一般来说研究存在自然也会涉及对本体的研究。

如果这样广义地理解本体论，那么中西的本体论便有可沟通之处，即中国哲学的本体论尽管不同于狭义的存在论，但与专究作为存在之根本形式的本体的本体论（ousiology）是有某些相同之处的。还应看到的是，中国的本体论尽管没有研究与存在有关的系动词及其派生形式（"是"的动词和动名词等），尽管没有自觉地从最高层面研究存在的一般意义，更没有像巴门尼德等那样研究集述谓性、归属性、断真性和存在性等多种意义于一体的"存在"或"是"，或者说，对存在本身的研究在本体论中没有占据特别突出的地位，但中国哲学有自己的本体论，这是没有疑义的。不仅如此，事实上中国哲学在研究包括本体在内的各

---

① 余纪元：《陈康与亚里士多德》，《北京大学学报》1992 年第 1 期，第 50 页。

② 余纪元：《陈康与亚里士多德》，《北京大学学报》1992 年第 1 期，第 51 页。

种具体的存在者的过程中是涉及对存在本身意义的关注的。另外，尽管人们对中国的本体论有不同的理解，但不管是哪一种理解，都包含有这样的看法，即承认中国的本体论是以本体为对象的形而上学，而这里的本体是“本”“根”“主宰”意义上的东西，是终极实在，是相对于“用”“末”“表象”而言的东西，因此中式本体论是名副其实的本体论。一种常见的理解是：它是关于本体的理论或学说，这里所谓本体即指本然之存在，如张载把气的本来形态、朱熹把理气关系的本来形态当做本体。他们对本体的讨论，就可称做关于本体的学说。还有的认为它是以本末有无为中心问题的形而上学领域。就此而言，它不同于带有科学性质的宇宙生成论和哲学的本原理论。另一理解认为，中国哲学的本体论包含“更为丰富的内涵”。它关注的是这样一些问题：道与器、理与气何者为第一原理？道与理是否先于器、气而存在？体与用能否分开？等等。杨国荣先生承认“这些问题常常被归属于本体论的论域”，但又强调，中国现代哲学的本体论视阈有所拓展，即涉及了与存在相关的诸领域。当然与西方的本体论并未完全趋同。“就其以存在为指向而言，它无疑与“ontology”有相通之处，就其不限于……对概念的逻辑分析而言，它又似乎逸出了本体论。”[①] 康中乾认为，如果把西人的本体论理解为以“是”中心的、以是者的各范畴的表现形式、以逻辑推理为方法论的、纯概念的原理体系，那么“中国没有这种本体论”[②]。但在特定意义上又可以说：中国有自己的具有中国特色的本体论，其宗旨是“揭示和表征事物之存在的所以然和所以是的原因、本原和根据”[③]。方克立先生的理解是：“世界上纷繁复杂的事物现象，有没有一个统一的本体或本原，作为它们的共同的根据？……本体和事物现象的关系是怎样的？”研究这些问题的理论即本体论[④]。冯友兰先生的理解是：“本体论的方法是对于宇宙事物做逻辑分析，看它们是怎样构成的。宇宙形成论的方法是对于宇宙事物做具体的观察，看它们是怎样发生的。”[⑤] 不难看出，不管是根据哪一种理解，中

① 杨国荣：《形而上学与哲学的内在视域》，《学术月刊》2004 年第 12 期，第 21 页。

② 康中乾：《有无之辨》，人民出版社，2003，第 128 页。

③ 康中乾：《有无之辨》，人民出版社，2003，第 134 页。

④ 方克立：《中国哲学范畴集》，人民出版社，1985，第 130 页。

⑤ 冯友兰：《魏晋玄学贵无论关于有无的理论》，《北京大学学报》1986 年第 1 期，第 15 页。

式本体论与西方本体论在目的、问题、任务、方法等方面都存在着重大差别。例如，后者在对存在本身的研究中，对存在的意义、标准、实存性程度、存在与事实、真、价值的关系等方面做了在中国哲学中看不到的工作。更为不同的是：中国哲学很少涉及自亚里士多德以来就一直在关注的存在的程度问题，现在有这样一种较为有影响的看法：从这一角度看，存在有“实存”（existence）、“亚实存”（subsistence）和“所与”（the given）三类。

尽管两种本体论有如此巨大的差异，但若完全忽视它们的相同之处则又是不合事实的。如前所述，中国本体论中的“本体”一词是中国哲学自先秦以来就广为流行的范畴，围绕它所提出的问题及争论甚至构成了中国哲学的核心。与此词相近的范畴还有本、体、根、本根等。如《庄子·知北游》对之有明确的界定：“惛然若亡而存，油然不形而神，万物蓄然而不知，此知为本根。”据已有考证，“本体”一词最早出现于西晋司马彪对《庄子·骈拇》的“而侈于性”的注释之中：“性，人之本体也。”[1]后来，将由研究道派生出来的有无之辩上升到体用之辩，即真正中国式的本体论形而上学的高度，得益于魏晋玄学，尤其是王弼。这样对本体的研究，在西方的本体论中也是有的，如亚氏狭义本体论中所说的“本体”就有近似的表现。古希腊自然哲学家深信或预设：宇宙中有这样一种根本性存在，万物产生并复归于它，又为它所主宰，或者说，万物有一个由之派生的始基，万物同时还有一个将要复归于其上的东西，万物产生、存在、运动、变化及消亡都有一个主宰。他们还预设：始基、归宿、主宰就是一个东西，即本原（arche）。哲学的任务就是把这个三合一的本原找出来。亚氏的“本体”尽管在含义上远大于“本原”，但他对本体的追问中毕竟包含了对本原的追问。特别要指出的是，他对本体的追问的一个重要的动机是要把过去的本原学说综合起来，这又使他的“本体”概念成了一个大杂烩。中国哲学所追问的本体也有其预设，当然具体内容不尽相同。根据成中英先生的概括，它有四方面的规定性：“一是整体，可以是一个不可界定的whole，二是一个最初的起源，三是现存而源源不缺的发出生命力，四是内在于事物之中，但又超越于个别事物之外。”[2] 他还认为，本体是

---

① 见《庄子释集》第2册，中华书局，1978，第312页。

② 成中英：《本体与诠释》，生活·读书·新知三联书店，2000，第134页。

中国哲学中的中心概念，兼有“本”的思想和“体”的思想。本是根源，是历史性、时间性；体是空间性、外在性。因此本体是包含一切事物及其发生的宇宙系统，同时它又体现在事实发生转化的整体过程之中。从与其他有关语词的关系看，“道”是本体的生动写照，“太极”是本体的根源含义，就实际运作来说，本体既能作为理解、解释事物的观点，又能作为判断行为的根据。在此意义之下，本体就是真理的本源与整体，而真理就本体现于理、体现于价值①。可见，中国的本体预设中比西方的本原预设被塞进的规定性要多得多。

综上所述，中国对真正意义上的本体的探讨，既有类似于西方人追问本原或本体的地方，又有特定的存在论意义，因为这本体无论如何都是他们所认定的一种存在形式，当然是最重要、最根本的存在。应承认，中式本体论的确不太重视存在本身的问题，至少没有把它放至核心的地位，尤其是由于中国的系词在古代不发达，因此在对本体的追问中几乎没有像古希腊那样涉及“是”的多种意义。但又不能说，中国的有无之辩中完全没有对存在本身问题的思入和追问。这正是我们下面要比较的问题。

（四）中西有无之辩由以发生的主要问题

就中西有无之辩由以出发的问题来说，两者也是既有差异性又有相似性。西方有无之辩涉及的问题很多，形而上学方面的如：相对的非存在有哪些形式？它们以什么形式存在？与实在的存在形式有何关系？存在和对象是何关系？世界上的事物的范围是否以存在为界？存在之外还有没有对象？科学、哲学是否只能关注存在的东西？如果世界上有非存在，那么世界还有没有统一性？如果有，其统一的基础是什么？能囊括一切的最高范畴是什么？是不是迈农等所说的“对象”或“事实”？等等。心理学方面的问题有：作为非存在的意向对象是什么？指向存在的意向性与指向非存在的意向性有无区别？如果有，区别何在？此外，还有前面曾述及的从语义学、逻辑学、虚构哲学等角度提出的问题；最后是与有无密切相关的更为本原性的问题，即真与假、真实与虚妄、事实与假相、存在与真假的本质与关系问题。而中国的有无之辩所关注的问题大异其趣，主要包括形而上学和人生哲学两方面。前者如：有形有

① 成中英：《本体与诠释》，三联书店，2000，第5页。

象、可见可触的有之外还有没有存在？如果有，并把它称做“无”，这种特殊对象本身是什么？有何本质、特点？有与无是否是实在的，哪种更根本？如果“无”更根本，为什么？它的作用是什么？如果它有派生万物或主宰万物的作用，这是如何可能的？“无”与具体之有是何关系？最后是有无是否相待、怎样相待的问题。所谓相待即有依赖性，有无相待的问题即两者有没有相互依赖的关系？如果有，哪一个是被依赖者，是根本？为什么？价值论的问题已如前述。

尽管有这些不同，中西有无之辩中仍包含具有家族相似性的共同问题，例如都针对常识的存在观提出了这样的问题：有形有象、可触可得的存在物之外还有没有存在？能否以形与无形、见与不可见为划分存在不存在的标准？常人根据自己存在标准所说的“无”有没有存在地位？如果有，它们是什么？有什么作用？世界上究竟有哪些形式的“无”？人类为什么会产生“无”的观念、否定性判断以及表示无的语词？作为语词的“无”“否定”“没有”有没有其所指的对象？否定如何可能？王夫之所提出的“共有”范畴不仅表明他有同西方哲学家一样的对存在本身的诧异，而且还说明他意识到了追问存在本身所要达到的目的，那就是探寻一切存在物的共同的在或有。另外，庄子在把他所探寻到的本体即“无有”作为世界上的具体的有和无得以统一基础时，表明他意识到了并致力于探讨世界上的一切事物包括无的统一基础问题。庄子说：“有，不能以有为有，必出乎无有。而无有一无有。”对这最后一句，尽管学界有不同的理解，如有的认为它说的是“无有就是无有”①，但笔者赞成这样一种为许多人所倡导的理解：这里的“一”是动词，指的是一种统一的作用。如果是这样，那么就足以表明庄子涉及了本体论研究中的世界有没有统一性的问题，或者说涉及了有无之辩中的有无之上有没有更高的范畴的问题，并认为有和无是以无有为其统一的基础的。

由于东西方两种具有不同形式和内容的本体论都关心并致力于研究上述带有共通性或趋同性的问题，因此便同时表现出这样的共同的学理意义和历史作用：对不同的非存在形式的认识，在客观上既帮助人们认识到更多的存在形式，从而扩展了认识的范围，认识到更多的存在样式，同时又由于提供了新的存在样本而为人们抽象更为合理的存在定义、进一步认识

① 杨柳桥撰《庄子译注》，上海古籍出版社，2006，第385页。

存在本身的本质提供了资料，进而有推动本体论尤其是其中的存在论本身向前发展的作用。

中西哲学在进行有无之辩时，尽管都用到了大致相同的范畴，如有与无、存在与非存在、肯定和否定等，但由于它们关心的非存在样式不完全相同，如西方更关心存在论之无、现象学之无、心理学之无、认识论之无，而中国除本体之无之外，还关心工夫之无、境界之无等，因此所涉及的下一层次的范畴便有很大的区别。例如，西方常用的次一层次的范畴主要是抽象对象、数学对象、虚构对象、可能对象、不可能对象、矛盾对象等，而中国哲学讨论的非存在形式则多得多，如道、理、元气、太虚、太极、无极、太和、精、神、精气、神明等。

最后，从无的把握方式来说，东方哲学中尽管有许多论者承认可利用理性的、逻辑的方式来把握，并事实上作了相应的探索，但客观上存在一种神秘主义的潜流。正如董仲舒所述："惟圣人能属万物于一而之元也。"[①] 意思是说，只有圣人才能将万物统一起来，形成对它们的本质、对道或无的认识。而庄子、王弼等几乎异口同声地说："圣人体无。"这一思想在印度佛教中表现得更加明显。它认为，万物之空无本性不关文字、思维及解悟，离言绝相，言语道断，只有靠圣者的实修实证才能证得，理性、一般的智慧在这里没有什么作用。而西方在此问题上贯穿的是他们所崇尚的理性主义、语言主义、逻辑主义精神。

① 董仲舒：《春秋繁露·玉英》。

上篇　西方哲学中的“迈农迷津”之穿越

所谓“迈农迷津”就是对由奥地利哲学家和心理学家迈农所提出，后受到罗素和蒯因等大批分析哲学家热烈讨论的，以非存在或“无”为核心的一系列本体论、语义学和逻辑学问题的戏称。如果像冯友兰等先生所说的那样，“无”有多种意义，如本体之无、境界之无、工夫之无①（此外似乎还应加上认识论之无和现象学之无等），那么作为“迈农迷津”的无则应属于多种无当中的一种。当然又应注意，它与东方所说的任何无都没有相似之处，是严格意义上的存在论或广义本体论的无。西方现当代哲学对这种非存在的研究通常被称做“迈农迷津”或本体论迷津之穿越。这一研究的出现和推进，不仅造就了一个新的有价值的研究领域，而且还为传统的本体论研究注入了新的活力，开辟了新的路径和天地，因此值得我们关注。

在现代西方哲学中，对非存在本身产生形而上学惊诧感、明确提出非存在问题并把它们带进人们视野的，是欧洲大陆（19~20世纪）“世纪转折时期的四位意向性理论家”。具体而言，它们最先由布伦塔诺（F. C. H. H. Brentano）以新的、现代的方式提出来。当然，他涉及的仅仅只是意向对象的非存在问题。后来，胡塞尔和迈农为说明意向性而分别提出了两种不同的、相互对立的理论。然后，迈农的学生马里则提出了一种带有折中调和性质的理论。十分有趣的是，它们之所以成为现当代哲学家和逻辑学家驰骋的疆场，虽直接起因于迈农的独具一格的关于非存在的“对象论”，但真正使它们备受关注从而成为享有较高“知名度”的人却是罗素。尤其是，英美哲学界关注和研究迈农的学说，比接受胡塞尔的哲

① 参阅陈来《有无之境》，北京大学出版社，2006，第3~4页。

学还早，这也得益于罗素的相关工作。

不管怎样看待迈农的对象理论，都可以肯定的是，它无疑在本来就够繁复的本体论王国为爱好形而上学思辨的人建造了一个更加扑朔迷离的迷宫。反对者尽管竭力否定，但也小心翼翼。赞成者组成了所谓的后迈农主义阵营，更是处心积虑地对各种批评和责难积极的回应，从不同的方面对迈农主义作了新诠释和发展。例如，劳特利（R. Routley）把迈农主义阐发为一种“非存在主义”（noneism），拉帕波特（W. Rapaport）建立了所谓的“改进了的迈农理论”，帕斯齐（K. Perszyk）形成了关于迈农的“非标准阐释”，当今十分活跃的泽尔塔对迈农主义作了实存论阐释，而刘易斯（D. Lewis）等根据可能世界语义学，不仅论证了迈农主义，而且走得更远，如认为，可能和不可能对象都有存在地位。更有意思的是，最近非存在研究中还派生出了专以虚构对象为中心的虚构哲学。其范围不仅涉及文艺作品中虚构对象的本体论地位、因果作用的解释、虚构语言的意义、指称等问题，而且还涉及了科学本质的重新理解问题。

第一章　前迈农主义

我们这里所说的“前迈农主义”是指西方哲学思想史上从巴门尼德开始直至19世纪中叶这一漫长历史时期所产生的关于非存在问题的种种思想。巴门尼德已明确提出了“非存在”或“非是”（not-be，me on）概念，并对之作了自己的规定。尽管他否定非存在的存在地位，但他对它的思考以及对它与存在的对比分析，表明他已进到了纯概念的层面来思考非存在本身，这无疑是认识史上的一个重要开端。它标示着非存在或无已作为一个认识对象进到了人们的视野，西方的有无之辩的序幕已经拉开。这是很了不起的。任继愈先生说：“把‘没有’抽象到概念的高度，作为认识的客体对待，达到这个认识水平，只有具有先进文化的民族，才有这个可能。”[①] 此后，哲学家们围绕这一概念的界定、非存在的种类、是否存在、如何存在、与存在是何关系等问题展开了大量的探讨和长期的争论。我们考察这一历史的目的，主要是想为后面说明迈农主义产生的根源和本质特点准备必要的参照和平台。

第一节　最初的惊诧与困惑：人能道说和思考非存在吗？

我们这里所说的“最初”是指“前苏格拉底（Socrates）时期”。西方哲学的本体论研究无疑肇始于巴门尼德，而非存在这一为迈农主义和反迈农主义长期激烈争论的、打上了现当代逻辑学和语言哲学印记的本体论问题在古代已被他们初步触及了，甚至困扰现当代哲学家的许多著名难题，如“柏拉图的胡须难题”等在那时也已初露端倪。当然，他们关注的范围是十分有限的，例如他们涉及的主要是非存在的界定、非存在与存在、与人的认识的关系和本体论地位等问题。

---

① 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2003，“前言”，第5页。

一 巴门尼德论非存在的不可思议性

如本书“导言”所述，人类对非存在的认识也经历了一个从具体到抽象的过程。在巴门尼德正式提出最一般的“非存在”概念之前，米利都学派的阿那克西米尼（Anaximenes）已经触及了有无之辩的初级问题。例如，他已认识到：存在的东西的范围超出了有形可感事物的范围，换言之，除有形可感事物是存在的之外，无形的、不可感的事物也是可以存在的，不仅如此，它们从作用上说还有可能超过有形事物。例如，“无定”或无限定、无规定的东西（to apeiron）就是如此，“它既不是水，也不是另外那些被认为是元素的东西”，同时不是介于气与水或气与火之间的东西，更不是具体有形的自然事物，如树木山河之类，而是没有任何确切规定性的东西，或者说是“无定的本性或自然”[①]。这有点类似于中国古代哲学所说的“道”或抽象的“气”。相对于一般人所承认的存在物来说，它无形无象，因而可看做特种形式的非存在。但又不是绝对不存在，因为它有作为万物本原的作用。当然它还不是作为纯哲学概念的“无”，充其量为后来人们抽象这一概念提供了部分资料。

巴门尼德是西方提出“非存在”哲学概念的第一人。如果说“老子提出了‘无’是一次飞跃”的话[②]，那么巴门尼德在西方哲学史上也作出了这样的贡献，至少为这种飞跃作了准备。在切入巴门尼德的有关思想时，我们要碰到的问题有这样几个：第一，如何翻译他的有关概念；第二，他所说的“非是”或“非存在”指的是什么，属于一种什么类型的非存在；第三，他对这个对象的本体论地位持什么样的看法。

第一个问题是一个很棘手的问题，古往今来的注释家、哲学史家对此展开了大量的探讨，但至今仍没有提出有说服力的看法。不过，这对我们这里的研究的影响不会太大。因为我们的目的主要是要弄清巴门尼德对非存在或非是的本体论地位的看法，因此究竟是采取哪种译法并没有根本性的障碍。他的基本范畴有两个，即“to on”（being）和“me on”（nonbeing），中文的译法不外乎三种，即“存在”和“非存在”，“有”和“非有”，“是”和“非是”。我们这里采用比较通行的第一种译法，其根据既

① 苗力田：《古希腊哲学》（原著选集），中国人民大学出版社，1989，第24～25页。

② 任继愈：《老子绎读》，北京图书馆出版社，2003，“前言”，第5页。

有语言学方面的，又有哲学史方面的。根据维特根斯坦的“语言的意义在于用法”，我们认为，在巴门尼德的文本中，希腊文动词“to einai”（to be）的常见的四种用法他都用过。这四种用法分别是：（1）作为存在的“是”，如“苏格拉底是”（Socrates is），用形式化语言可表述为“（∃x）（苏格拉底＝x）”。（2）作为等同的“是”，如“西塞罗就是塔利”，两个名字说的是同一个人，可记作：“西塞罗＝塔利。”（3）作为谓词的“是”，如“苏格拉底是有智慧的”。设“……是有智慧的”为F，可记作：F（苏格拉底）。（4）作为系属蕴涵的“是”，如“人是动物”，可记作：“∀x（人x→动物x）。”

当巴门尼德讨论真理的道路和谬误的道路时，尤其是在讨论思维、认识的对象、讨论“to on”的所指及其特征（完整、不动、单一、无生无灭、不在过去和将来、连续等）时[①]，他所说的to be显然不是后三种用法，即后三种用法是可排除的，因为当他说真理的道路是“he men hopos estin te kai hos ouk esti me einai”（The one way, that is *is* and cannot not-be）[②]时，*is*后面没有带谓词或上位概念，因此不是要把不定代词“it”（它）所指的东西归属于什么、等同于什么，也没有下定义之意。这里的“它”像上面例子中所说的“苏格拉底”一样，指的是具体的存在物，而“is”是对它的本体论地位作出判断。也就是说，“is”作为谓词在这里是有意义的、有所指的。它指的应该是他所发现的一种新的本体论事实，即除了个别、有形、忽生忽灭的形而下的事物之外，还有一个世界，那就是“is”所指的东西。

从哲学本体论的角度看，巴门尼德在从思想和认识的角度规定“is”的对象时，在从不同方面说明它的特征时，显然是在讨论本体论承诺的标准这一问题。可以肯定，他所设想的标准是反传统的、反常识的。传统的（如他之前的各种自然哲学和智者的学说）、常识的标准不外是：“建筑、树木、花草、太阳和星星都是实在的。每座建筑、每棵树木、每株花草、每颗星星都是区别于其他事物的一个客体，每一个都具有一组特征。”[③]它们以个体性、时间性、外在性和客观性的方式表现出来。也就是说，根据常识和传统的本体论承诺标准，只有具有个体性、时间性、外在性和客

① 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第92～93页。

② 参阅王路《“是”与真》，人民出版社，2003，第91～93页。

③ 彼德·范·因瓦根：《形而上学》，宫睿译，北京大学出版社，2007，第28页。

观性的对象才是有存在地位的东西。这些特征可看做区分存在与非存在的标准。而在巴门尼德看来，符合这些标准的东西是没有本体论地位的，因为它们忽生忽灭，转瞬即逝，因此并不真实存在。真实存在的东西应该是永恒的、能绝对保持同一性的东西。判断一对象是否是这种东西的标准只能是看它能否被思维，是否有不生不灭性、不动不变性、完整性、单一性、持久性等。由于具有这些特征的、完全有别于个体事物的东西不能用别的名相、概念来表述，巴门尼德便用了一个最为抽象的概念即“being”来予以表述。它至大无外，无所不包。

巴门尼德肯定了存在的概念，当然便不会否认非存在的概念。不过，他所说的非存在绝对是存在的对立面，是虚无，或者说是不存在的东西，没有存在属性的东西，也即无形体的东西，如虚空。这种非存在在他看来是不存在的。因为它不符合他的本体论承诺标准，即没有无生无灭性、不动不变性、单一性、同一性、绝对充实性。在巴门尼德看来，一个对象要有存在地位，就必须能充实它的空间。因为存在与“充实着的空间”是同一个东西。据此，虚空是没有存在地位的①。

存在与非存在区分的标志除上述方面之外，还有“认识论标准”，即能否被认识或思维②。从直观上说，思维是一种高阶活动，只有当有关的必要条件如能思的主体、活动本身和活动的对象同时具足时，思维才会现实发生。如果有思维发生，那么就一定有对象存在。没有对象存在，即使有能思的主体，也不会有思维发生。从言说的角度来说也是如此。只有有对象存在，才能言说，什么也没有，当然什么也不能说。因此他说：“非存在你不认识，也说不出。”由此巴门尼德进一步具体化了本体论承诺的标准：能思能说的东西才存在③。这就是说，存在和能被思维是同一的，存在就是能被思维和言说的东西，非存在是不可思维和不可言说的。因为思维、言说成立的一个必要条件是有对象存在，既然非存在是虚无，不能被思维和述及，因此人们不可能有意义地思维和谈论那并不实际存在的虚无。由此，巴门尼德告诉人们：只有思考存在才是通向真理之途，反之，思考非存在将走向真理的反面。因为不存在的东西既然不可能存在，那么它们当然不能被研究。他和弟子所说的非存在就是无（nothing）或虚空

---

① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，罗达仁译，商务印书馆，1987，第57页。
② 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第92页。
③ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第92页。

(void)。因此他断言：真理之路就是认识存在本身。如果得到了这样的认识，那么便“通晓一切事件”[①]。“一切是存在而不能不在，这是确信的途径，与真理同行。”“另一条是非存在而绝不是存在，……此路不通。非存在你不认识也说不出。”[②]

按其存在论的基本命题，只有存在存在，非存在不存在，生成、变化、运动等概念所表示的对象在他的哲学中必然是非存在，或必然被他否定。反之，如果承认生成、变化的地位和必然性，就必然会承认非存在的地位。他将他的逻辑贯彻到底，便必然否定生成的合法性，强调：存在“要么永远存在，要么根本不在”。“存在的东西无生无灭，它完整，不动，无始无终。它既不是在过去，也不是在将来，而是整个在现在作为‘单一’和连续性；因为你在哪里寻找它的来源呢？它是怎样生成，并在何处生成呢？”[③] 总之，根据他的看法，存在是没有产生、变化和灭亡的，永远如一、同一。我国研究希腊哲学的学者聂敏里指出：巴门尼德正是基于他对存在和非存在的“绝对化理解”（存在只能存在，不可能是无，非存在不存在，不可能是有）便有这样的结论：“不仅非存在概念成为了不可能，而且建基于非存在和存在概念之上的生成概念也成为不可能。”[④]

事实上，现实生活中，人们经常在思考和谈论非存在，这又该作何解释呢？不仅如此，人们还能与非存在的东西发生关系，如对虚构的东西做出崇拜的行为，或对之表示恐惧、敬畏。另外，神话、小说中的虚构人物常常成为人们效法的榜样，或成为他们的反面教材，许多人还为这些对象的遭遇伤心落泪，为他们的成功欣喜若狂等。这些都说明：人们事实上在思维和讨论非存在。可见，巴门尼德的观点是有问题的。

二 智者派针对巴门尼德的有无之辩

在考察智者派所发起的有无之辩之前，我们先分析一下原子论派的有关思想。原子论哲学家留基伯（Leucippus）和德谟克利特（Democritus，

---

① 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第91页。

② 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第92～93页。

③ 巴门尼德：《残篇q》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第93页。

④ 聂敏里：《〈物理学〉第一卷中亚里士多德对巴门尼德存在论的批判》（上），《哲学研究》2009年第12期，第64页。

前460—前370）都涉及了非存在问题。但是，他们都未讨论一般的非存在问题，而只是对他们发现的、并且之后得到广泛认可和讨论的一种非存在形式即虚空作了分析。亚里士多德概括说：德谟克利特“主张（充）实和（虚）空是本原，他把前者作为存在，后者作为非存在”[①]。换言之，德谟克利特把对立作为本原。第一级的对立是有与无、实与空，第二级的是在有与无之内的对立，如作为充实一方的原子内部的位置、形状、次序之内的对立，诸如位置有上和下，形状有曲与直等。这一观点无疑有合理性，即看到了一物之产生，是得益于有与此物不同的另一物或非物。亚里士多德也赞成这一观点，即认为：存在产生于非存在，就像白的东西产生于非白的东西、“有教养的”产生于“非有教养的”一样。正是由于看到了这一点，德谟克利特等把虚空这一无的形式当做了本原。亚里士多德评述说：他们“以‘空’（虚空）与‘实’（充实）为元素，举‘实’为‘是’（存在，有），举‘空’为‘无是’（非存在，或无）；他们并谓是（存在）既不离于无是（非存在），故当空不逾实，实不逾空；他们以此为万有的物因”[②]。

稍晚于巴门尼德的智者学派对巴门尼德关于存在和非存在的理论提出了尖锐质疑和批判，从而开始了古希腊围绕有无问题的激烈争辩。不同于巴门尼德对存在意义或标准的规定，普罗泰戈拉（Protagoras）强调：存在的标准不在于是否具有绝对同一性和永恒不变性，是否是绝对的一，而在于人及其感觉。具体而言，世界上是否有物存在，是以人为转移的。只有有人的存在，世界及其所包含的事物才存在，否则就无所谓存在。他说：“人是万物尺度，存在时，万物存在，不存在时，万物不存在。”[③] 换言之，“我们每个人都是存在或不存在的尺度”[④]，即既是存在者存在的尺度，又是不存在者不存在的尺度。同时他也意识到这一看法会碰到这样的问题：人是复杂的统一体，如有欲望、愿望、意志、理性、感觉等，而有时这些官能对事物的判断是不一样的，因此人身上判断存在与否的最终标准是什么呢？他的回答是感觉。他说：“除非我们正在感觉，否则冷、热、甜及一般而言的任何可感事物都不会存在。”[⑤] 这一主张显然有感觉主义、

---

① 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第29页。
② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第12页。
③ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第183页。
④ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第184页。
⑤ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第185页。

主观主义、相对主义倾向，但他不是完全没有一点根据的。他的根据来自于他隐约发现的现象学事实。正是在此意义上，苗力田先生强调智者派有“现象学倾向”[①]。以同时吹向两个人的一阵风为例，一个人可能会基于自己的感觉说冷，而另一个可能没有这个感觉。也就是说，冷是否作为一个现象学的事实或存在取决于复杂的因素。这些因素出现在前者身上，冷就出现和存在，否则就不存在。可见，现象学意义上的存在或不存在尽管不完全唯一地由感觉所决定，但感觉作为其必要条件则不可否认。在此意义上，把感觉作为判断这种现象是否存在的标准是有一定合理性的。它至少看到了前者是后者成立的一个必要条件。既然是必要条件，因此当没有对冷的感觉时，冷对感觉者来说当然就是非存在。还值得注意的是，普罗泰戈拉把他的上述存在与非存在标准不仅用于感觉所感知的东西，而且还用于价值事实，如好与坏、有利与无利等[②]。从现象学角度说，这些事实是否存在，也肯定与感觉有关，因此把感觉作为其判断标准也有其合理性。

高尔吉亚（Gorgias）在批驳巴门尼德时走得更远。但在非存在是否存在这一问题上，他赞成巴门尼德的看法，如他也不承认非存在的存在地位。其论证是：矛盾的观点及命题是不能成立的，或不可信的，而说非存在存在正好是一个矛盾的命题。在此基础上，他还得出了一个更为极端的结论，即认为巴门尼德所说的存在也不存在。正是因为有这样的近乎痴人说梦式的话语，所以学界在相当长的时期内视之为弃狗，如有的认为，“完全不必看重高尔吉亚的著作”，因为他“不过是写了一部挖苦哲学家的模仿诗文或笑话”。然而最近，学界的看法发生了很大变化，觉得有必要对其予以“认真对待”[③]。随之而来的是，人们对高尔吉亚《论不存在的东西》一书的评价发生了重大变化，如有的认为，它不是没有重大哲学意义的，因为它是一本经细密论证而形成的著作，因而值得逻辑和哲学给予严肃认真的关注[④]。德国古希腊哲学专家策勒尔（E. Zeller）说：高氏

---

① 苗力田：《亚里士多德〈形而上学〉笺注》，《哲学研究》1999年第7期，第50页。

② 泰勒：《劳特利奇哲学史——从开端到柏拉图》（第五卷），韩东晖等译，中国人民大学出版社，2003，第285～286页。

③ 泰勒：《劳特利奇哲学史——从开端到柏拉图》（第五卷），韩东晖等译，中国人民大学出版社，2003，第289～291页。

④ St. H.-Hoffman Schiappa, “Intertextual Argument in Gorgias’ *On What is Not*: A Formalization of Sextus, Adv. Math. 7, pp. 77－80,” *Philosophy and Rhetoric*, (1994) 27, p. 160.

《论不存在的东西》一书“给人的印象是，作者想要以自己的辩证法把爱利亚派哲学归结为谬论”①。事实上，高尔吉亚通过否定所得出的结论不仅把爱利亚学派归结为谬论，同时也让自己走向了误区，因为他否认了巴门尼德精心论证的真实存在，“否认了存在世界，从而完成了始于巴门尼德的否定过程，留给我们的只是无”②。但又应肯定，他第一次将辩证法引入了有无之辩，这一点得到了柏拉图的承认，可能也影响了柏拉图。

高尔吉亚的闻名遐迩的命题有两个，一是“非存在是空无”，二是“存在是空无”，一句话“一切都是空无”③。非存在是空无已为巴门尼德证明过，他重点论证的是存在物不存在，或“无物存在”。他证明的方法是这样的反证法：先承认有物存在，然后从中引出可能的三个结论：它要么是存在，要么是非存在，要么是既存在又不存在。然后，他逐一加以否定。先看第二和第三个结论，因为它们较易驳倒。就第二个来说，如果说这某物是非存在，那么说某物存在就是说非存在存在。这一结论已为巴门尼德否定过。高尔吉亚进一步指出：“如果说有非存在存在，那它同时既存在又不存在。就它被认作存在而言，它不存在；就它被认作是存在而言，它又存在。但一件事物同时既存在又不存在是矛盾的。”因此结论是非存在不存在。“此外，如果非存在存在，那么存在就不存在了。它们是相互反对的。如果承认非存在存在，那就会得出存在不存在的结论。而存在不存在不可能，所以非存在不存在。”④ 很显然，这是绝妙的、名副其实的“有无之辩”或“有无辩证法”。再看第三种可能，即“某物既存在又不存在”。基于上面的方法和原则也不难将它驳倒。剩下的就是第一种选择，即为巴门尼德反复论证过的结论：只有存在存在。高尔吉亚针锋相对地说“存在也不存在”。根据何在？

高尔吉亚指出：“如果说存在存在，那么便只有三种可能：它要么是永恒的，要么是生成的，要么既是永恒的又是生成的。”在高尔吉亚看来，说存在是永恒的，这是不可能的。因为如果说存在是永恒的，就等于说没有任何起点，而没有起点就是无限的。如果是无限的，就不在任何地方。

① 策勒尔：《古希腊哲学史纲》，翁绍军译，山东人民出版社，1992，第94页。

② 泰勒：《劳特利奇哲学史——从开端到柏拉图》（第五卷），韩东晖等译，中国人民大学出版社，2003，第290页。

③ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第192页。

④ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第192页。

“如果它不在任何地方，它便不存在，因而如果存在是永恒的，那它从开端起就不存在。”[①] 如果说存在是生成的，那么它要么从存在中产生，要么从非存在中产生。但它显然不是从存在中生成的，因为它既然存在，就不能再从存在中产生出来，否则就不叫存在。它更不可能从非存在中生成，因为非存在本身不存在，当然就没有产生、生成别物的作用。第三种情况也不可能，因为“它们是相互否定的。如果存在是永恒的，它就不是生成的，如果它是生成的，它就不是永恒的”。总之结论只能是：“存在者不存在。”[②]

高尔吉亚还对巴门尼德赋予存在以唯一性、否定它的多数性的观点提出了批评。如果说存在者存在，那么其规定性当然要么是一，要么是多。但是“如果它是单一，那它或者是数量，或者是连续，或者是大小，或者是物体。不管它是其中哪一个，它总不是单一”。例如数量、连续和物体都是可分的，因而又不是单一，而是多。同理，存在也不是多。因为多是由一构成的，如果没有单一（已如前述），那么也就没有由之所构成的多，“取消了一也就等于取消了多”[③]。可见把单一性当做存在的本质规性是说不通的。之所以如此，是因为“存在”概念本身有问题，世界上根本就没有存在。一切都是空无。

高尔吉亚的结论不可取，关于有无的论辩也充满了强烈的诡辩色彩，但如前所述，他的思想及论辩中也有其合理之处。还值得一提的是，他在本体论和有无之辩的发展史上作出了一个大胆的尝试，即不赞成爱利亚学派强调的本体论要研究“to be”的多重意义，或如当代卡恩所概括的要以它的表述性意义、断真意义、述谓意义、存在意义之不分或统一为对象，明确把这里要关注的“to be”的意义限定在“存在”（to exist）之上。据考证，至少在他本人的著作中，他赋予“to be”的“含义是存在（to exist）”[④]。这无疑值得我们在研究本体论的对象问题以及“to be”的意义问题时思考。

---

① 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第 193 页。
② 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第 193 页。
③ 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第 194 页。
④ 泰勒：《劳特利奇哲学史——从开端到柏拉图》（第一卷），韩东晖等译，中国人民大学出版社，2003，第 290 页。

第二节 柏拉图：有无辩证法及其对先前有无之辩的扬弃

柏拉图继承了巴门尼德的部分思想，如继续坚持从认识论角度规定存在，把非存在理解为不能或没有被认识的东西，但反对他把存在与非存在绝对对立、割裂开来的做法，强调它们是两个在意义上相互蕴涵的通种或类型。柏拉图是迈农之前研究非存在问题最卖力气，且最有建树的思想家。这首先表现在：他触及了非存在研究的许多问题，如存在与虚假，非存在与否定，非存在事物有无不同于存在事物的存在方式，真正地存在与非真正地、以别的某种方式存在之间有何区别，非存在能否被思考和说出等①。

一 扬弃与“有无”的中间状态

柏拉图的非存在论的矛头直指智者学派，尤其是高尔吉亚，例如柏拉图不仅承认有物存在，而且论证了共相、数的存在，甚至强调非存在也是存在的。我们知道，高尔吉亚是以批判巴门尼德为出发点的。针对巴门尼德的存在论，高尔吉亚明确提出了自己带有诡辩色彩的理论：无物存在。但难能可贵的是，高尔吉亚在阐述自己的观点时，触及了后来非存在论最为关注的一些非存在对象，如思想中的飞马之类的对象。他的基本观点是，这类对象实质上是一种意象（image），而意象是人创造或制作出来的，在外部世界没有与之对应的对象，因此这种对象没有实际的存在，充其量只是作为思维的发明而存在的。柏拉图则认为，所有被思维的对象都有自己的存在地位。

柏拉图与巴门尼德也是背道而驰的。因为巴门尼德否认非存在，而柏拉图超越了这个禁令，不仅认为非存在存在，而且证明可以予以言说和思考，甚至把非存在当做存在的一个种类。他说：“我们不仅说明了非存在的事物存在，而且还揭示了‘非存在’的真正性质。”他不仅承认它的存在，而且具体说明了它的存在方式，例如他认为，非存在“分布在所有存

① 《欧绪德谟篇》，283E－286B。本节关于柏拉图的引文除特别附注的之外，均出自王晓朝译《柏拉图全集》（第一至四卷，人民出版社，2003）的对应篇名及段落，后面只注篇名和段落。个别地方据原文略有改动。

在事物的相互关系上”①。

柏拉图发展了高尔吉亚等的辩证法，并将其用于对存在与非存在的思考之中，使自己的论证成了极富个性特色的有无之辩。一方面，他认为，“存在本身”的确令人困惑不已，尽管一般人都能把存在与非存在区别开来，但存在区别于非存在的独有本质特性究竟是什么则令人百思不得其解，说它是“一”不对，说它是“多”也有问题，说它是变动不行，说它不动不变也有反例。尽管人们提出了许多理论，但困惑不仅未见减少，反倒愈演愈烈。另一方面，非存在带给人的困惑可能更大，至少都“同样令人困惑”②。柏拉图的有无之辩的直接动机就是要解除由有无本身所引起的种种困惑。不过，他不是泛泛地予以讨论，而是把考察分析已有的有无之辩尤其是巴门尼德的理论作为自己有无之辩的切入点。

巴门尼德在有无问题上的思想十分明确：存在就是存在，不可能不存在，非存在不存在，不可能存在；从言说、思维的角度说，存在是言说、思维的对象，非存在是不可思议的，超越于言语和思维之外。柏拉图不否认把世界大致划分为两部分，即存在的世界和不存在的世界。前者的例子如各种各样的理念或型相（ideas），后者是绝对的或完全的不存在。与这两类东西对应的是人的能力或功能的两类不同状态，即前者对应于人的知识，后者对应于人的无知。这不外是说，有知识一定有其对象，这对象一定存在，如理念就是这样的对象，而无知即无对象，这无对象即绝对的非存在。柏拉图说：“完全存在的事物是完全可知的，完全不存在的事物是完全不可知的。”③“知识与存在相关，无知必然与非存在相关。”④这些看法表面上与巴门尼德的思想没有区别，其实不然。柏拉图的下述问题就足以说明这一点：存在真的只是存在，与非存在完全水火不容吗？绝对的非存在中没有存在的性质，难道相对的非存在也是这样吗？更明确地说：在有知与无知、存在与非存在之间有无中间状态？柏拉图的回答是肯定的。就认识或功能而言，有知与无知之间的中间状态是意见，而意见既不是无知，又不是真知。就实在来说，存在与绝对的或完全的非存在之间的东西是既不存在又存在的东西，如可感事物就是这样的东西。质言之，可感事

---

① 《智者篇》，258C－E。

② 《智者篇》，250E－251A。

③ 《国家篇》，477A。

④ 《国家篇》，477A－B。

物即意见的对象就是既存在又不存在的东西。他说："如果有什么事物显得既存在又不存在，那么它就处于完全的存在与完全的不存在之间，这种事物位于绝对、纯粹的存在和绝对的非存在之间，与之相关联的功能既非知识，亦非无知"，即意见[①]。

不难看出，柏拉图在这里提出了一个前无古人的、令人震惊的看法：存在与非存在的界限并不像巴门尼德等所说的那样泾渭分明，而是你中有我，我中有你，它们至少统一在可感事物之中了。他说："不存在的东西在某些方面具有存在，反过来也一样，存在的东西以某种方式是不存在的。"[②] 另外，这一结论与巴门尼德的"存在是一而不是多"的结论也是针锋相对的。因为"如果真实的事物具有这一意义上的存在性质，那么它显然不会与作为统一的事物是同一事物，这样一来，一切事物就不只是一"。在巴门尼德看来，存在是一。根据这一定义，变动的可感事物由于是多（部分），因此是非存在。柏拉图批评说："按照这个论证的线索，真实的事物就会被剥夺真实性，因而也就不是一个存在的事物了。"[③]

柏拉图的上述论辩尽管暴露了巴门尼德存在论的矛盾和缺陷，但也给自己提出了难题。如果有介于存在和绝对不存在之间的、既存在又不存在的可感事物，那么这一说法与他先前坚持的理念论和分有说便必然有难以调和的矛盾。因为根据他的分有说，可感事物之所以产生并有其各自不同的性质和状态，是因为它们分有了相应的理念或型相。说可感事物有存在的性质，这不会为难分有说。因为分有说对之可作这样的解释：可感事物之所以是存在的，是因为它分有了理念的存在本性。这的确解释了可感事物有存在性的一面，但它的非存在性该如何解释呢？按上面的逻辑不是要推出理念不存在的结论吗？或推出有"非存在"这样的理念的结论？因为可感事物除了有存在的一面之外，还有非存在的一面。这非存在是否也是由于分有理念的非存在而有此性质？为解决这些问题，他提出了"通种说"。

二 通种说与"有无"的相异相通关系

通种说是柏拉图后期成熟的理念论中包含有丰富辩证法因素的、专门

① 《国家篇》，468D。
② 《智者篇》，241D。
③ 《智者篇》，245B。

研究通种或理念之间相异相通、对立统一关系的学说。所谓通种（genos），既可指一般的理念或型相，又可指最普遍、最高级的理念。这里所说的有与无就属最高理念或通种中的样式。在《智者篇》中，为了解决别人和他本人在有无之辩中碰到的种种难题，他深入细致地分析了动与静、同与异、存在（有）与非存在（无）这三对通种之间的既对立、相异又相互包容、贯通的辩证关系。

在六个通种之中，动与静、同与异的意义是显而易见的，我们这里只分析柏拉图对"存在"与"非存在"的界定。在他看来，要理解它们，必须把它们放回到它们的关系中一并予以讨论。就存在与非存在的差异来说，不能说两者是绝对对立的，而只能说它们是不同的。正像存在不是非存在的对立面一样，非存在也不是存在的对立面，而只是与某个存在物不同的东西，例如此处的红有一个相应的非存在，即非红，这非红并不与红对立，只是与红"不是一回事"。他说："如果相异的性质的某个部分和存在的性质的某个部分被当做相互对立的，那么这种对立，……就像存在本身一样是一种真实的存在，这样说并不意味着它是'存在'的对立面，而只是表示它与那个存在不是一回事。"[①] 因此"非存在"指的是与某存在相异的东西，如对于手中的笔来说，它之外的所有非笔（如书等）都是非存在。他说："'非存在'无疑也是一种具有自身本质的事物，正如高就是高，美就是美，所以非高就是非高，非美就是非美。"[②] 这就是说，如果说"高"指的是某物的存在的性质，那么某物上面的不是高的性质与实在就都是非存在了。

不仅如此，还可把非存在看做真实存在事物的一种类型或相。因为非存在即相异的性质，而相异的性质"分布在所有存在的事物的相互关系上"[③]。例如，此处一朵花是红的，那么非红就是这里的非存在。由此可以说，"在每一种类中，有许多存在的东西，也有无数不存在的东西"。"不存在存在必定是可能的，不仅在运动这个例子中是可能的，而且在其他所有种类中都是可能的。相异的性质使所有种类中的每一个都与存在不是一回事，这样就使它成为一个'不是'存在的事物，……此外，由于它

---

① 《智者篇》，258B。

② 《智者篇》，258B－C。

③ 《智者篇》，258B。

们分有存在，因此可以说它们'是'存在。"① 这就是说，"存在"这一概念包含两大类事物，一是存在的事物，二是非存在的事物。这对于任一真实概念都是适用的，如对于"红"来说，既存在着一类具有这性质的事物，如红的桌子、红的椅子等是其中的个体，又存在着一类不具有红色性质或有相异性质的事物，如有别的颜色和别的性质（圆、方等）的事物。"运动"等概念可以此类推。在这里，存在和非存在的事物在某一方面的确是相异的，但它们又有相互蕴涵的关系，因为它们可能同时具有别的性质。例如，黑色的桌子对于红色的桌子来说，前者的颜色由于是非红的，因而可以是后者的非存在，但它们都是桌子，因此都属于同一种事物。同样，它们还可以具有别的相同的性质，如一样的形状、硬度、高矮等，因此就这方面来说，它们也是有蕴涵关系的事物。总之，存在的事物和非存在的事物可以是具有蕴涵关系的通种或类型。

六个通种，尤其是存在与非存在之间究竟是什么关系呢？有三种可能的回答：（1）它们不能相互结合、互相分有；（2）它们是彼此相通的，或一切相都是相通的；（3）某些能相通，某些不能相通。柏拉图认为，只有第三种选择是唯一可行的。这也就是他自己的看法。

柏拉图认为这些通种表面上没有关系，各自独立，其实有内在的错综复杂的连通。例如，存在与非存在之间不仅有上述关系，而且其他几个种也有同样的关系。正是由于有这样的关系，柏拉图便把存在与非存在放在与其他通种的关系网络中来加以细密地分析，并由此看到了以前哲学家所没有看到的关系。黑格尔对此作了画龙点睛的评述："柏拉图的最高形式是'有'（存在）与'非有'（非存在）的同一：真实的东西是存在的，但存在的东西并不是没有否定性的。于是柏拉图指出：'非有'是存在的，而单纯的、自身同一的东西分有着对方，单一分有着复多。"② 也就是说，存在是存在的，但同时又包含着自己的对立面，即非存在，而非存在是非存在，同时又是存在。要理解这一点，必须把它们放在与"动""静""同""异"的关系之中加以分析。

就运动来说，首先可以肯定，"运动不是静止"，两者是相异的③。其次，两者又有"相同"的一面。因为当运动在运动时，它一直保持着自己

① 《智者篇》，258F－G。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，三联书店，1962，第212页。

③ 《智者篇》，255E。

的同一性，一直没有停止，而没有停止，又意味着它必然变成别的，如超出当下的时间点而进到与之不同的别的或下一个时间点，超出当前的空间位置而进到别的位置。如不这样变，就没有运动。因此运动本身又意味着相异。只有有相异，才有运动。而保持运动状态就是保持不变，就是保持自身的相同。而不变、同一就是停止或静止。可见运动和静止既是不同的（异），又是相通的、相互分有的（同）。柏拉图说："运动既是相同，又不是相同。……我们称之为'相同'，是因为它分有仅与自身相关的相同；而我们称之为'不相同'，是因为它与'相异'结合。""所以我们也要假设运动本身以某种方式分有静止。在这种情况下，如果把运动说成是静止也没有什么离奇。"[①] 至于"静止"，也可以说它与运动有既相异又相同的关系。

明白了"动""静""同""异"的关系，就不难理解"存在"与"非存在"的本质及其相互关系。就存在—非存在与运动—静止的关系来说，它们既相同，又相异。例如，从存在与运动的关系来说，存在"不同于"运动，从与静止的关系看，"存在本身一定得称做与静止不同的东西"。但是，运动和静止的东西又一定分有存在。他说，只要承认上述几个种类相互结合的性质，那么就可得出结论说："在许多方面，存在也和'非存在'一样不是其他存在的事物，存在是它本身，而不是所有无数的其他的事物。"[②] 在柏拉图那里，存在—非存在与同—异的关系也是如此。存在是相对于非存在而言的。例如，当说某物"不高"时，这里不仅指出了某物中的"非存在"，即里面没有"高"或"与高相等"或"一样高"的东西，而且指出了里面的"存在着的东西"，即有"矮"或"低"的东西存在。质言之，存在与非存在有"相同""相通"的一面，即非存在中包含着存在。还应看到，两者也有相异的一面，当然没有绝对对立的关系。因为这里的作为通种的"非存在"有特定的含义，指的不是与存在"相反"或"对立"的东西，"而是指与存在相异"，即与存在不同的东西，如某物中如果有高的属性，那么某物中的不高的属性就是它的非存在。也就是说，"非存在"一词前的"非"或"不"这一前缀，不是绝对的否定，不是强调绝对的对立，而是相对的否定，即强调与被肯定的东西

① 《智者篇》，256A－B。

② 《智者篇》，256C－257A。

的“不同”或“相异”。他说：“若有人断言一个否定词表示一种对立，我们对此不要同意，而至多承认：‘非’这个前缀表示与后续的词不同的某事物，或者倒不如说，表示与否定词后面的词所表示的事物不同的事物。”① 例如“非红”，指的就不是与红绝对对立的东西，而指的是不同于红的颜色，或红以外的别的性质。总之，“存在”与“非存在”作为概念是既异又同或通的关系。

如果像柏拉图那样理解存在与非存在，那么就能消除困扰人们的“非存在是否存在”“存在有无可能不存在”之类的难题。他的自然的结论是：一方面，存在与非存在是不同的，意即存在就是存在，不可能不存在，另一方面，存在同时又是不存在的，因为正如黑格尔所理解的，“存在的东西并不是没有否定性的”，如说“某物是高的”，除了断定某物有高的属性存在之外，还同时断定了它上面有非高的属性，如低、颜色、广延、大小等各种可能的属性。柏拉图说：“‘存在’自身可说是异于其他的种的。由此推论，‘存在’就是‘非存在’，就它相关于许多别的存在者而言；因为‘存在’不是这些种类，它自身是一个种，而与之相异的种类在数目上是无限的。”② 同样，非存在既是不存在的，同时又是存在的。他说：“‘不存在’（亦即与存在不同的）存在必定是可能的，不仅在运动这个例子中是可能的，而且在其他所有种类中都是可能的。”因为“相异的性质使所有种类中的每一个都与存在不是一回事，这样就使它成为一个‘不是’存在的事物，因此按照相同的原则在这个意义上把它们全都说成是‘不是’存在；此外，由于它们分有存在，因此可以说它们‘是’存在，称它们为具有存在的事物”③。

基于这一论述，柏拉图还对存在是一还是多阐述了自己的看法。他不同于过去的要么只承认存在是一、要么只承认存在是多的看法，强调它既是一又是多。他说：“存在是它本身，而不是所有无数的其他的事物。”④ 因为存在既然是其自身，那它当然只是一，而非多，是同而非异。但是

---

① 《智者篇》，257B－C。

② 《智者篇》，256E。此处译文据杨适先生的翻译，见杨适著《古希腊哲学探讨》，商务印书馆，2003，第431页。

③ 《智者篇》，256D－E。

④ 《智者篇》，256E。

“在每一种类中，有许多存在的东西”[1]，而且存在还可为其他的种和相来分有，这样一来，存在又必然是多。

有了通种说，再辅之以分有说，就不难解释：可感事物为什么既存在又不存在。在他看来，“存在”与“非存在”是最普遍的通种（genos），既然是通种，因此一定可以被可感事物分有，甚至被同一个可感事物分有。如果一事物分有“存在”，它既有存在地位，如果它同时分有“非存在”，它便同时又是不存在的。从语言表述的角度来说，既然事物可以同时分有“存在”和“不存在”，它既有存在性又有非存在性，因此人们就可既用“是”来表述，又用“不是”来表述。

总之，所有一切事物都有存在和非存在两方面。“有多少存在的事物，就有多少不存在的事物。”[2]

三　“非存在存在”与“柏拉图胡须难题”

在通种说和分有说的基础上，柏拉图还下大力气回答了非存在为什么不是无这一问题。他之所以重视这一问题，是因为他深知：他的有无之辩所表达的“非存在蕴涵着存在”这一思想，是一个“大胆的论断”，是冒天下之大不韪的。他所提供的根本性的理由是：“非存在分有存在”，因此不是无[3]。除这一根据之外，他还作了下述论证。

在柏拉图看来，非存在还有一个特点，那就是可以用量词限定。如可用“某一”“某些”“所有”等来述说非存在的事物。他说：“当我们说‘那一个非存在’时，我们不是把1附加于它了吗？”“离开数，人怎么能够说出‘非存在事物’或‘非存在’这样的话来，甚至在心中觉察到这样的东西？”[4] 如果如此附加是合理的，或量词可以用于非存在，那么就有理由说非存在也是存在的。因为数词、量词表示的都是存在的东西[5]。用现代的术语来说，一对象如果能被量化，即能把数量词加于其上，那么就足以说被量化的对象是存在的，因为不存在的东西无疑没有数量规定性。当然，也有相反的观点，因为被量化了的对象不一定就是存在的，量

---

① 《智者篇》，256E。

② 《智者篇》，263B。

③ 《智者篇》，260D。

④ 《智者篇》，258B－C。

⑤ 《智者篇》，258B－C。

化并不是存在的必要条件。不管怎么说，柏拉图触及了量化量词与存在量词这一现当代哲学的研究课题，并提出了自己的一种解决方案。

基于柏拉图对非存在的规定，非存在的存在地位似乎是不用证明的。因为他所说的非存在是指“与存在相异”，即与存在不同的东西。“非”这个前缀表示的是与后续的词不同的某事物，或表示与否定词后面的词所表示的事物不同的事物①。如与本体不同的非本体，与白不同的非白，与运动不同的非运动。既然如此，非存在之存在必定是可能的，或可以说它们是存在的，因为它们可以分有存在。但柏拉图仍认为，非存在是否存在的问题仍值得讨论，换言之，其存在地位仍值得论证。我们这里之所以关注他的似乎没有价值的所谓“论证”，是因为他的似乎无论证价值的“论证”提出和涉及了现当代虚构哲学、语言哲学、逻辑哲学中的许多有意义的问题。

如前所述，柏拉图对非存在的研究是从语言和判断中碰到的问题开始的。毋庸置疑，人们都能用语词作出判断或陈述，如把“柏拉图”和“人”结合在一起，可形成“柏拉图是一个人”。同样真实的是，人们作出的陈述有真假之别。陈述为真，这比较好说明，但如何说明假的陈述呢？在柏拉图看来，如果世界上没有非存在，那么就没有虚假陈述，任何人都不可能说出错误或虚假的东西。换言之，所有的言说对于说出它们的人来说就都是真的，即使某人说“双轮战车在大海中赛跑”也不会有假。

柏拉图认为，人们作出虚假陈述，这是客观的事实，但问题是：人们为什么会作出虚假陈述呢？根据他的研究，之所以有上述事实出现，是因为客观存在着非存在的对象。由于陈述述及的是非存在，因此陈述便陷入了错误。换言之，如果思想、言语述及非存在，那么“就会有虚假的思想和谈话”②。他还说：“那个关于你的虚假的陈述说的是与存在事物不同的事物。”③

总之，只有承认非存在，才能解释人们的思想和言说为什么会犯错误这一事实。反之，如果否认世界上有非存在，那么就会得出这样的不可能的结论：一切思想和言说永远是真实的，或不管怎么说和想，都不会犯错误。

---

① 《智者篇》，257B－C。

② 《智者篇》，260C。

③ 《智者篇》，263B。

更有意思的是，柏拉图对非存在之存在的论证还引出了现当代以“柏拉图胡须”冠名的著名难题[①]。柏拉图论证说：要否认某对象不存在，这不存在的某物首先得以某种方式给予我，以某种方式出现在我的判断前。例如，我要说“蓝色不存在”，这不存在的蓝色得首先给予我，这东西既不是外在实在的东西，又不是观念，更不是判断力本身。换言之，如果我要判断说某对象不存在，那么我首先得以某种方式占有那个对象。这一论证引出的难题在于：你要坚持认为非存在是不存在的，你首先得承认它是存在的。因此否定非存在存在的人必将陷入既肯定它不存在又肯定它存在的矛盾困境之中。柏拉图说：“一旦开始驳斥非存在，他就被迫自相矛盾。”因为要驳斥或否定，即说出非存在不存在，首先得承认非存在存在。“讲到非存在是‘一个不能表达、言说、发声的东西’，我的用语不是已经把它当做某个事物了吗？”[②] 在柏拉图看来，要摆脱困境，明智的选择就是像他一样坚持认为，非存在是存在的。

柏拉图的上述论证成了后来争论的一个焦点，即如何看待否定性存在陈述句？这一问题因为最先由柏拉图所引起，因此被现代哲学家蒯因称做“柏拉图非存在之谜”或“柏拉图胡须难题”。柏拉图在说明否定句时曾提出了这样的观点：非存在一定是存在的，不然的话，被否定的那个不存在的东西是什么呢？为什么能被谓词述谓呢？后来争论主要集中在“实存”的词性问题上，即它究竟是不是逻辑谓词。有两种对立的看法，即要么肯定，要么否定它是逻辑谓词。

柏拉图还认为，世界上有虚假、欺骗这类事实发生也能证明非存在的存在。因为如果没有语言和思想，就无所谓虚假和真实。只有当有非存在存在，同时它们又与语言、思想发生关系时，那么才有虚假、欺骗的产生。他说：“若非存在与它们结合，我们就会有虚假的思想和谈论，因为我认为，想或者说‘非存在’就是思想和言语中产生的虚假。”[③]例如，你是人，这是事实，当用语言说出来，就构成了一个陈述。“关于你的这个真实的陈述说的是存在的事物。”由于有与存在的事物相异或不同的东西，

---

① 最先使用该词的是现代著名哲学家蒯因。它指的是这样的难题：一个带空名的语句如何可能有意义。它太难回答了，蒯因进而认为，它使“奥康剃刀”变钝了。参阅斯蒂芬·里德《对逻辑的思考》，李小五译，辽宁教育出版社，1998，第150~162页。

② 《智者篇》，239A。

③ 《智者篇》，260C。

即有非存在存在，如不是人，因此当陈述述说的不是真实的事物，而是非存在时，该陈述便变成了谬误。柏拉图说："那个关于你的虚假的陈述说的是与存在的事物不同的事物。"①

另外，按一般人的本体论标准，数目、共相等是真正的非存在，但在柏拉图那里却是真实的存在。正如亚里士多德所概述的："他（柏拉图）还说，数学对象处于感性事物和形式之外，是一些居间者，它们以其永恒和不运动，与感性事物相区别。"② 在柏拉图看来，数、共相不仅是存在，而且是本原性存在。

非存在存在的最后根据是它分有存在。他说："相异由于分有存在而存在，……它不是分有它的那个存在，而是不同的存在。"相异之所以是一个种类，是因为"相异与其他种类全都不同，……只是相异本身"③。

柏拉图还基于非存在论提出了他别具一格的世界观"存在不是亿万事物的堆积"，而是与非存在的统一。这就是说，世界是由存在和非存在构成的④。"我们看到'非存在'是种类中的一个，散布在整个真实事物的领域。"⑤ 事物的种类也是如此，"无论是某些种类还是所有种类，它们在许多方面存在，在许多方面不存在"⑥。

第三节　亚里士多德：古希腊有无之辩的综合

亚里士多德思入非存在、自觉进到古希腊错综复杂的有无之辩中来，是由他的本体论的宗旨和任务所决定的，或者说，他的有无之辩是他试图建立的本体论不可或缺的环节和组成部分。尽管他没有用到"本体论"之类的语词，但他确实意识到了这门学问及其由以展开的问题和任务，并围绕它们作了全面深入的研究。说"全面"，是因为他涉及了我们在"导言"中所说的"广义本体论"（包括存在论和狭义本体论）的一切课题，并阐发了自己的一家之言。他的狭义本体论，即他所说的"本体之学"，

---

① 《智者篇》，263B。
② 亚里士多德：《形而上学》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第499页。
③ 《智者篇》，259A－C。
④ 《智者篇》，259B。
⑤ 《智者篇》，260B。
⑥ 《智者篇》，259B。

源于先前的本原理论，但又有较大的拓展。其目的是要“捉摸本体的原理与原因”[1]，或者说要“研究‘实是（之所以为实是）’，以及‘实是由于本性所应有的禀赋’”，“普通地研究实是之所以为实是”[2]。而要完成这一任务，又必须查清、弄明一切存在样式，“研究所有实是诸品种”[3]，或像有的哲学家所说的那样，弄清“世界存在项目的库存清单”。为完成这一任务，亚氏不仅对存在样式作了尽可能全面的探索，而且还涉及了“非存在”或“无”。他认识到：若忽略这一方面，对“实是诸品种”的把握就有明显欠缺。他涉及的“诸品种”有：本体、本体的演变、完成本体的过程、本体的灭坏或缺失、本体的制造或创生、与本体相关的事物、对这些事物和本体的否定[4]。这里的缺乏、否定等就是他所说的“非存在”的样式。他对它们的研究就构成了他的广义本体论中的存在论的内容。由于他不仅注意到了对存在诸品种的横向的考察，而且还注意到了从生成论角度的切入，因此他的狭义本体论中除了包括有上述“本体之学”的内容之外，还有丰富的生成论内容。这类探讨的结果是回复到作为本原的本体之上。既然亚氏的有无之辩与他的本体论体系息息相关，前者是在后者所提供的舞台上进行的，而后者的建立及完善又离不开前者的完成，因此要理解任何一方，都不能撇开另一方。我们先看他的本体论构架。

一　亚里士多德有无之辩的本体论背景

亚里士多德的本体论源于对柏拉图本体论的反思和扬弃。在亚氏看来，柏拉图“自诩找到了所有存在着的东西的元素是不真实的”，这一看法的最大问题是没有承认实体的存在。如果有此缺陷，就不能对世界由什么构成作出说明。另外，柏拉图没有看到存在的多种意义和形式。亚氏说：“不对多种意义进行区别，就不可能找到存在着的东西的元素，用这种方式来寻找构成事物的元素是徒劳的。”[5] 用这种方式建构的哲学由于没有囊括一切存在因而是片面的，当然不足以对整个世界的存在作出说

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第57页。
② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第56页。
③ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第57页。
④ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第57页。
⑤ 亚里士多德：《形而上学》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第505页。

明。换言之，他之前的哲学家的致命缺点是：在包括对存在的理解在内的一系列问题上失之简单和片面。古希腊哲学研究专家欧文（Owen）说："亚里士多德对其他哲学家的最一般的抱怨就是：他们过于简单化"，例如许多人只看到了"存在"一词的某一种意义，而没有看到它的多种用法或意义[①]。

亚里士多德是从语言分析入手讨论存在问题的，如《范畴篇》就是从表述诸存在的语词（即非复合词）或范畴入手讨论存在的种类的，又如在界定第一实体和第二实体时，他既考虑到了事物的自在关系，同时又重视述谓时的主谓关系，即从它们在述谓中的角色、作用，如能否作主词、怎样作谓词，来揭示它们的本质和特点[②]。根据他的看法，人类的语词或范畴可以将一切存在形式毫无遗漏地表述出来，因此有多少种存在，就会有多少个范畴。由此所决定，作为涵盖一切存在形式或范畴的"存在"或"实是"或"是"就既不是单义词，也不是歧义词，而是一个有中心意义的多义词。

值得我们思考的是：亚里士多德在讨论本体论问题时，为什么要涉及范畴？这无疑是由亚氏对语言以及使用语言的人及其本质的看法所决定的。因为人的本性在于：不仅要与存在发生实践的关系，而且一定会去思维它，进而用语言述说它。只要出现了过去语词不能指谓的对象，人类就会发明新的语词，以与之对应。这样一来，语言所及的范围与存在的范围就是一样大的。即使存在的数目再多，范围再大，复杂性再高，人类都有办法用最简单的语词把它表述出来。如柏拉图、亚里士多德等用"存在"一词，迈农用"对象"一词把世界包揽无余。当然，这里会碰到巴门尼德所提出的一个问题：人们能思考和言说非存在或无吗？巴门尼德的看法是否定的。而亚氏的回答则相反，例如可以说："'非存在''是'一个'非存在'。"这不是在用"是"去述说非存在吗？人们之所以能思说非存在，是因为它是这样的东西，即"是对这些事物的否定，以及对本体自身的否定。因此，我们即便说'非是'也得'是'一个'非是'"[③]。不仅如此，人类为了条分缕析地把握世界，还会建立与世界的形式结构相一致的形式

① 欧文：《亚里士多德论本体论的陷阱》，载聂敏里选译《20世纪亚里士多德研究文选》，华东师范大学出版社，2010，第73页。

② 亚里士多德：《范畴篇》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第406～407页。

③ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第57页。

体系。这就是形式本体论，在亚里士多德那里就表现为他的范畴体系。他认为，有多少范畴，就有多少种存在，因此可以说："范畴表示有多少种存在，它也就有多少种意义。在范畴所限定的东西中，有的表示是什么，有的表示质，有的表示量……每一范畴都表示一种自身等同的存在。"[①]这就是说，范畴是最普遍的语词，是对存在本身的分类、意义概括，或者说，范畴既是对一切词项的分类，又是对所表述的东西的分类。当然由于人们观察世界的角度、立场有区别，因此所建立的范畴体系必然不尽相同。亚氏的体系主要由十范畴构成：一个表述本体的主范畴加九个表述属性的次范畴。此外，还有关于"是"的五个后范畴。亚氏范畴分类的原则是：(1) 逻辑原则，是否表述一个主体；(2) 本体论原则：是否存在于主体之中，或者说，离开了主体是否存在，是否依存于主体。所谓依存，指它只是主体的某方面的属性，由某个基质或载体所规定、所表现，所谓不依存于一个主体指它自身就是主体，是独立自在的主体。而主体又有两类：一是个体事物，二是种与属。

综上所述，世界万事万物，不管是哪个种类的对象，不管是哪个层次、梯级的事物，即使是高阶、n 阶属性，都可统称为存在。但从语词上说，"存在"一词的意义是不一样的，从事物本身而言，存在的形式多种多样，有的以个体事物的形式存在，有的以质、量、属性、关系等形式存在。

存在的形式不仅多种多样，而且其存在的程度也不一样。所谓"程度"是指真实性的程度，而真实性的程度其实是个体性、独立性的程度或依附性的程度。如果一个体事物能独立存在，不依附于别的东西，那么便是第一性的、绝对真实的存在。其他级次的存在，可根据其离个体的远近来加以区分。可见，亚氏把个体性或离个体事物的远近看做判断事物实在性或存在程度之高低的标准。首先，个体事物最真实，其次，第二本体比较真实，而其他的属性和关系随着与个别事物的远近程度的变化而有相应的、不同的存在程度。之所以说个体事物是最真实的存在，是因为："如果不存在可用'动物'表述的个体的人，那么就不存在可用'动物'表述的一般的人。"就与属性的关系来说，如红的颜色属性如果不存在于某

---

① 亚里士多德：《形而上学》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第 508 页。

个个体之中，就不能存在于一般的个体之中。总之，如果第一本体不存在，其他一切都不可能存在[①]。就属和种来说，由于它们离个体事物的远近程度不同，因此存在程度也就不一样，如属比种更接近第一本体，因此更有理由被称为第二本体[②]。质言之，只有个体事物才能独立存在，其他存在（属性、关系等）是次级、依附性的存在。亚氏说："在'是'的诸义中，'什么'明显地应为'是'的基本命意。这里的'什么'指的是这个或那个事物，或者说'指示着事物之本体'。"它们是"基本之是"，或者说，本体是"是"的中心，"是原始实是"。其他存在形式，如量、质、变化、行、坐、健康等，"没有一件能脱离本体而独自存在"。它们只有派生的存在性[③]。在《范畴篇》中，他也有类似的说法："第一实体之所以比其他事物更是实体，就在于第一实体乃是支撑着其他一切事物的载体，其他事物或被用来表述它们，或依存于它们。"就属和种来说，属的存在程度之所以高，是因为"属支撑着种"，因此"属比种更是实体"。这当然具有相对性，例如，就张三李四这些个体的人来说，他们的属（如"人"）就比"动物"更接近于第一实体，因而比"种"实在。而"动物"对于更高的"物体"来说，又显得实在一些[④]。

当然，亚里士多德关于存在之实在性程度的思想、尤其是关于什么是本体的思想是有变化的，不同地方的说法不同，并且有的差异很大。这里所说的"本体"对应的是希腊文的"ousia"和"hypostasis"。它们都可译为拉丁文的"substantia"。后者的字面意义是"躺在……之下"，或"站在……之下"。亚氏赋予它的意义当然不是如此简单。在《范畴篇》卷5中，"ousia"指的是既不述说，也不依存于主体的个别事物，故可译为实体。在《形而上学》中则不同，它指的是原来的何以是，其所是的是，无疑包含了"本质"、根本"原因""原理"等词的意义。苗力田先生概括说："其所是的是，过去、现在、永远的将来同样地是。其所是的是，是终极原理，最初原因，是始义和本原。……它涵盖了一切个别的是。"从

① 亚里士多德：《范畴篇·解释篇》，方书春译，商务印书馆，1959，2a 35~65。
② 亚里士多德：《范畴篇·解释篇》，方书春译，商务印书馆，1959，2b 8~80。
③ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第125页。
④ 亚里士多德：《范畴篇》，见苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989，第408页。

认识上说，认知了此“ousia”，就等于同时知道了个别事物的终极原理[①]。从空间构成上说，它指的是第一部分，从顺序上说，是最原始的。亚氏说：“倘宇宙为一整体（完物），本体就是这整体的第一部分；倘这整体只是各部分的串联，本体便当在序次上为第一。”[②] 它还有“底层物质”“给予差异者”[③]、“最后底层”[④] 等意义。总之，本体指的是本原、第一原因或原理、最基本、根本、基础、第一性的存在。

本体作为存在的一种形式，本身又有不同的种类，如《范畴篇》从实在性程度上把个体事物当做第一本体，而种和属被当做第二本体。《形而上学》的说法更为复杂，鲜明地体现了亚氏作为古希腊哲学之集大成者这一特点。亚里士多德列举的实体的样式五花八门，例如各家强调的本原都被当做本体，并在他的体系中占有一席之地。如《形而上学》卷七第三章列举了四种实体：其所是的是（或何以是或本质）、普遍、种和载体（它又有质料、形状或形式以及同时由质料加形式所构成的东西）。卷十二的分类是：有毁灭的可感实体，永恒的可感实体，不运动的实体。在其他地方述及的本体的种类还有：(1) 自然本体，火、地、水等单纯的物体，动植物及其部分，宇宙及其部分。这是一般所承认的。(2) 怎是与底层。(3) 数学对象，这是某些学派所承认的。(4) 相比较的本体，他认为，在特定情况下，共相、普遍较之殊相和个别“更应作为本体”。(5) 理念是本体。此外，还有综合本体、非组合本体、原始本体等说法[⑤]。

这里值得一议的是：亚氏为何把数、形式这类通常当做非存在典型样本（现代一般被称做“亚存在”或“准”或“次”存在）的东西也当做本体？他深知：数理对象，如点线面、数字等，“在本体次序上应是后于”可感事物的具体性质，他说：“它们既不使事物动，也不使之变。它们对于认识事物也不曾有何帮助；因为它们甚至于并不是这些事物的本体，……它们对这些事物的存在也就无可为助。”[⑥] 如果将它们看做“独立实是”，“承认其存在”，即会“反于真理与常习的结论”[⑦]，因此他有时

---

① 苗力田：《亚里士多德〈形而上学〉笺注》，《哲学研究》1999 年第 7 期，第 43 页。
② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 237 页。
③ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 293 页。
④ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 180 页。
⑤ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 160 ~ 195 页。
⑥ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 53 页。
⑦ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 53 页。

也将它们称做“不存在”。但他又认为，在特定意义上，可把它们当做本体，因为本体是“给予差异者”，数尽管不是物质，但也有这样的作用，因此也可看做本体[①]。另外，本体类似于一个定义，数也类似于定义，定义可分，直至分为不能再分的部分，数也有此性质。他说：“每一本体各是一个完全的实况，各有确定的本性，……数不容许增减，本体也是如此。”[②]

亚氏为什么把形式当做本体？他的理由是：“形式”是“最真实的理念，本身是对事物存在的思辨”。因为认识到苏格拉底长得不好看，只是得到了个别的知识，而只有当认识到“苏格拉底是人”，“才真说出了苏格拉底是什么”。“是（to einai）是实而又真的肯定”“只有知道了是什么，才是有了更多的认知。关于形式的科学可称做智慧。形式乃是什么的始点和本原，乃是 ousia”[③]。

“本体”是中国哲学用得最多、也是最重要的一个概念。在西方，像亚氏这样重视它，且在与之有关、相近的意义上予以使用，是找不到第二个人的。当然，亚氏和中国哲学所用的“本体”只能说有相近之处，例如，就亚氏也把本体当做本原、当做第一原因，当做本根或原理而言，这里的本体有与中国哲学所说的本体的相似之处。即便如此，差异仍是很大的，因为后者所说的本体常常是指的无形无象的东西，同时又是万物之根本，因此是非存在中最重要的一种，即通常所说的“本体之无”。而亚氏只就形式、数作为本体时，在特定意义上承认它是一种非存在。在其他方面，几乎没有什么可比之处，因为亚氏常把个体事物作为本体，这在中国哲学中是看不到的。

二　思无谈空的可能性、必要性与非存在样式的大盘点

在有无之辩中，亚氏的讨论也带有其整个哲学所具有的那种综合、调和的特色。他反对赋予绝对的非存在以存在地位，但不赞成像智者派、爱利亚派那样否认思入和谈论非存在的可能性；他反对柏拉图的理念论，但又从其有无之辩中批判地吸取了许多思想；他不仅从本体论上谈无说空，而且还从认识论、语言学、生成论等多角度切入，从而完成了对非存在的

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第29页。

② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第165页。

③ 苗力田：《亚里士多德〈形而上学〉笺注》，《哲学研究》1999年第7期，第46页。

多角度、多层次的较全面的考察。首先要注意的是：他也像柏拉图一样区分了相对的非存在和绝对的非存在，并把主要精力放在前者之上。他说："'不存在'很可以不是指绝对的'不存在'，而是指某一特定的'不存在'。"①

他的许多著作都涉及这一主题，尤其是《形而上学》和《物理学》两书，不仅谈得多，而且第一次涉及了大量与非存在有关的问题和表述方式。例如，他经常使用这些概念："不存在"（τό μή ὄν）、"非存在"（το ού x ὄν）、"无"（το μηδ∈'ν）、"虚空""缺失"等。更精彩的是，在讨论这些概念时，还从语言哲学、逻辑学和认识论的角度讨论了与"无"密切相关的"否""虚假"问题。而在这一探讨中，他成功冲破了一个禁区，即有的人所认定的：尽管可思可说相对的非存在，但绝对的非存在绝对是一个界限，人是不可能去思说的。他指出：人有作出否定的能力，能形成否定判断，能形成否定的认识，同时也会使用"否"一词。这是一个事实，而这一事实本身就表明：人们接触到了、并在思和说非存在，其中包括绝对的非存在。当人们思说"否"时，表明他碰到了一个不存在的对象，如虚空、缺失，乃至绝对的没有。如当人问我，"你桌子上有没有'飞马'"时，我经过认识之后便会说"没有"或"否"。因此"否"像"有"一样有多种意义。该词的出现与实在中的虚空、没有、无、缺失连在一起。他说：虚空"恰如'无'（没有）中没有任何内部区别一样，'否'（不存在）也没有内部区别；虚空被认为是一种'否'，或者说缺失"②。他还说："否"有多义，如既可指谬误（可用肯定和否定的表达式来表述），又可指潜能的存在，还可指绝对没有。例如，世界上真的没有飞马，如果某人用否定方式说"飞马是没有的"③，那么他的否定就是对，反之则为错。这些表明：人们不仅可以述说（或者用肯定方式或者用否定方式）绝对的非存在，而且述说还有对错之分。

针对巴门尼德等否认思说非存在可能性的论点，亚氏作了大量探讨，深刻阐述了思说非存在的可能性、必要性、必然性和合理性。这可看做他展开的与他人的有无之辩的一个亮点。关于思说非存在的可能性问题，我们在前面已介绍了亚氏的看法，这里重点分析他关于必

---

① 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第24页。

② 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第113页。

③ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第142页。

要性、必然性、合理性的论述。其中无疑包含着他对思无可能性的论述。

我们先看他从生成论上所作的论证。众所周知，世界上客观存在着产生和消灭，如从水中生出水里原没有的生命（如植物、动物），有的事物经过一定的变化变成了别的东西，或消失了，如恐龙。这些都是事实。问题是如何解释。他的《形而上学》所做的一项工作尽管是从共时性角度搜罗、分析存在项目的细节，并弄清诸范畴的关系，直至建构范畴体系，但也涉及了上述生成论问题。当然，他在《物理学》一书作了更为详细的讨论。他看到：巴门尼德为了不引出"非存在存在"这一结论，便强调世界上只有存在，存在是一，是不动不变的，进而人为否定生成这一事实。这就是说，为了不引出非存在的结论，巴门尼德宁愿否认产生、生成这样的事实。阿那克西曼德和阿那克萨哥拉等不否认这一事实，但为了避免得出非存在存在的结论，又强调：存在或由存在产生，或由非存在产生。而由非存在产生是不可能的。这样一来，只有到存在中寻找原因了。在他们看来，产生不过是对万物的要素进行重新组合，或重新排列，以引起性质的变化，进而让人有新事物产生的感觉。简言之，产生是原初物质的分与合。通过产生的确有一个新的事物出现了，但它不来自于无，而来自于另一物，即物的要素的分或合。

亚氏不赞成上述分析。上述观点无非是说，产生就是从一物中分出另一物，如水中产生肉就是从水中分出肉。其论证困难在于："当肉从水中分出来，还有肉再分出来时，被分出来的肉会不断地减少，究竟还是不能小于某一最小的量。"意即产生是无止境的，上述理论会导致对这一结论的否定。因为分化总有一天会"被完全消耗掉"，如果是这样，后面便不再有产生。事实恰恰相反。因此上述分化论是"不可能的"[1]。在亚氏看来，要解释生灭、生成这类现象，唯一可能且必要的选择就是承认有非存在。因为如果世上只有一个事物，或都同属一事物，就不能说有事物之生成。而承认有生成，就一定要承认有多、有异、有非。他说："若一切事物皆属同一事物，世上该只有一物，何乃生成无尽事物？"[2]

只要有物生成，进而取得它的独特的存在地位，就一定有一个非它

---

① 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第27页。

② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第239页。

的或它所不是的另一物，以让它从中转化出来。这种非存在类似于古印度哲人所说的“未生无”。同理，一物之变成另一物或消亡，实即转化为存在的反面，即转化为非存在。这种非存在有点近乎于古印度哲中所说的“已灭无”。亚氏说：“我们和他们一样，也主张没有任何事物能在绝对意义下，由不存在产生。但我们还是主张在某种意义下，事物可以由不存在产生，例如，因偶性地产生，因为有的事物是由在结果中不继续存在的缺失——缺失本身就是不存在——产生的。”“那个‘由不存在’里的所谓‘不存在’是指的‘作为不存在’的‘不存在’。”[1] 当然，在特定意义上也可说存在由存在产生，只要准确理解这里的存在就行了，即把它看做不同于被产生之物的事物。我国研究亚氏哲学的学者聂敏里说得好：一旦像亚氏那样理解了存在，那么“一种新的可能性便呈现了。这就是，我们现在可以合法地谈论非存在了。……具体的非存在是可能的，因为具体的非存在只是在一个具体的方面是无，是不存在，但并非绝对的不存在，从而我们就可以合法地谈论非存在”[2]。巴门尼德之所以否认谈、思非存在的合法性，是因为他对存在的理解太狭隘。亚里士多德明确地说：“这不是真的，说如果存在表示一而不同时，例如，表示相反，就绝不会有非存在；因为虽然不是绝对的存在，但是也没有什么东西阻止非存在是一个具体的非存在。”[3]

当然，要解释产生、变化，还可用这样的方法，即用潜能和现实这对范畴来解释。“现实”是指某些原料获得了它的形式，从而质料和形式组合的东西表现为一个现实的存在。任何现实都不是从来就有的，也不会永恒如此，总是一个由潜能到现实的过程。潜能即是它的可能性。而此可能性在没有变成现实性之前就是“非存在”或“无”。因此对产生的第二种解释强调的仍是“有生于无”这一结论。他说：这第二种解释就是指出：“同一事物有潜能的和现实的区别”[4]。

另外，只要承认世界上的存在物不是一而是多，也一定会得出非存在

---

① 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第39页。

② 聂敏里：《〈物理学〉第一卷中亚里士多德对巴门尼德存在论的批判》（上），《哲学研究》2009年第12期，第68页。

③ 亚里士多德：《物理学》，187a3～8，此处译文据聂敏里《〈物理学〉第一卷中亚里士多德对巴门尼德存在论的批判》（上），《哲学研究》2009年第12期，第68页。

④ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第40页。

存在的结论。换言之，承认多，就是承认有非存在。只承认一，就是不承认有非存在。这种看法亚氏之前就有人支持，如齐诺克拉底等。亚里士多德也赞成这一看法。他说："他们认为事物若确乎不止于'一'，这就必须证明非是为是；因为只有这样，诸事物才能由'实是'与'另一些事物'组合而成'多'。"①

从认识上说，人的认识是一个不断扩展存在范围的过程。尽管事物都客观存在于世界之上，但人不是一开始就知道所有这些存在的。相对于认识来说，被认识的对认识者来说就是存在，未被认识的常被称做非存在，如古人之所以常用"闪电"比喻非存在，是因为他们没有认识到它们的实质。亚氏早就看到了这一点。他说："脱离可感事物"的东西中有许多也是存在的②，但由于没有被认识，因此常被视作非存在。当其中的一些被认识到了，就会被承认为存在。亚氏强调：存在的样式并不局限于它们，除此之外，还有许多形式的存在，如数、共相、光学与声学的对象，甚至"在可视听的个别声音与光影之外"还"别有声光"③。由此可以说，认识是一个不断将非存在转化为存在的过程，换言之，认识非存在恰恰是认识存在的一种方式。如果这样，认识、探讨非存在的意义便不言而喻。在亚氏看来，本体论的一个任务是将一切存在的项目弄清楚，尽量不予遗漏（尽管不可能真正做到），而要如此，就不能只注意存在物及其样式，而必须同时意识到未显现给认识的非存在还很多。因此思考、谈论非存在是建构更为全面的本体论范畴体系的必要。

三 "非存在"的意义及样式

在具体讨论非存在问题时，亚氏主要关心的是这样一个问题：如果说"非存在"一词因有合理性进而有意义，那么它的意义是一还是多呢？这是一个与"存在"的意义问题密切相关的问题。亚氏早就认识到："存在"一词是一义，还是多义，取决于存在是一还是多。而这又是一个同本原是一还是多一样的问题。对这一问题不同的人有不同的回答。巴门尼德的回答是：存在是一而非多。接下来，亚氏集中讨论巴门尼德和麦里梭等的"存在只有一个且是不变的（或不运动的）"这一本体论基本命题，认

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第293页。
② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第261页。
③ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第260页。

为“他们的前提是错误的，他们的结论又是不合逻辑的”[1]。为什么呢？亚氏的一个论证是类比式的：这个主张的错误像主张本原是一一样，“如果本原仅有一个，且是不变的，那它就不能成其为本原了。因为所谓本原必须是别的某事物或某些事物的本原”。质言之，说本原本身就意味着多，因为最起码，只有当它能变出不是它的东西时，才是真正的本原。存在也是如此，不能是一成不变，否则就不是存在。

他还强调，运动变化是事实，不论是自然物全部，还是个体，都是如此，“这一点用归纳法是可以看得很清楚的”[2]。有变化，本身就意味着多。亚氏还通过分析“存在”一词来否定巴门尼德的观点，进而论证自己的观点。他指出：如果认为“存在”只有一个意义，那么人们自然会问，它指的是实体，还是数量、性质？它说的是万物是一个实体，还是性质？不管怎样回答都是不对的。例如，“如果说万物既是实体，又是数量，又是性质，那么不管这些存在是否彼此互相分离着，存在都是多个”[3]。因此结论只能是：“‘存在’这个术语有多种不同的含义。”[4] 再就“一”一词来说，亚氏认为它“像‘存在’一样，有多种不同的含义”[5]。如“一个”可以指（a）连续的事物，（b）不可分的事物，（c）意义相同即本质相同的事物。不管是哪种意义，结论只能是“一就是多”。例如，就（a）来说，“连续事物可以被无限地分割”，可见“一”所指的本来包含着多。“如果‘一’是作为不可分的一，它就不能是数量（也不能是性质了）。”于是唯一的存在不能像巴门尼德所说的那样是有限的，因为虽然无限是不可分的，但被限制并不是不可分的[6]。

如果“存在”“是”像“善”“相同”等一样有多种意义，那么“非存在”也是如此。在《形而上学》第十四卷中，亚里士多德强调：“存在”与“非存在”一样有多义性。如“存在”既可指本体，又可指某一性质，还可指量，等等，“非存在”也是如此。如“不是人”意指不是某一本体，“非直”意指某素质之非存在，“非三寸长”意指某一

① 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第17页。
② 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第17页。
③ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第18页。
④ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第17页。
⑤ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第18页。
⑥ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第19页。

量度之非存在。换言之，如果“存在”有10种意义，或可用十范畴来表述，那么“非存在”也有10种意义，因为相对于每种存在来说，都有一种对应的非存在，如相对于本体来说，其他九范畴都是它的非存在。其余可类推①。

如前所述，亚氏本体论尤其是其中严格的存在论的任务是弄清存在的项目和种类，而研究非存在又是为这一目的服务的，因此他在讨论非存在时便把主要精力放在发现非存在的样式之上。从大的方面来说，他认为应区分开两种非存在，一是绝对的，二是相对的。他承认前者的确是不存在的，而后者则不然，因为它指的是相对于某种特殊存在而言的东西。例如，“白色的事物”一词表述的事物及所具有的性质“白”肯定是存在的，但该词同时并未排除“白”之外的东西，如白色事物之上肯定还有其他的性质。只是就认识和言语活动所及而言，“白”所指的性质被注意到了，是存在着的。它没有断定的性质、结构、实在在特定意义上是非存在，但此非存在并不是绝对不存在的，而是同样有其存在地位。

正像存在的形式多种多样一样，相对的非存在形式也是如此。

第一，他说得最多的是与十范畴所表述的10种存在形式相对应的10种非存在。例如，就某一个体事物而言，它如果是马，就是一个存在着的实体，而它所由之转化来的细胞以及它将变成的质料则是它的非存在。质言之，每一范畴所断定的存在都会有一个对应的非存在。

第二，产生和灭亡也是非存在的样式。他说“趋向存在的变化叫做产生。虽然这种变化是从它的不存在出发的。”这就是说，一物从另一物产生出来，这另一物即是一种非存在。同理，“趋向不存在的变化叫灭亡”，虽然灭亡的事物的变化是从它的存在出发的②。这就是说，一物消亡时转化成的另一物即是非存在。这两种非存在分别相似于古印度哲学所说的“未生无”和“已灭无”。

第三，他常说“潜能”是一种非存在。他认为，潜能尽管不一定都变成现实，即转化为存在，但至少有一些潜能是如此。可以说潜能转化为现实，即是无生有。他说：“作为原因而论，潜能先于现实，而每一潜在事物并不必须都变成现实事物……但现未存在的却可能在后实现其

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，1089a10～15，第239页。

② 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第140页。

存在。"[①] 既然能转化为现实的潜能都是非存在，那么不能或没有转化的就更是如此。

第四，虚空、否、缺失都是"非存在"的意义或样式。他说："作为'无限'，不能有'上'、'中'、'下'之别，作为'虚空'没有'向上'和'向下'之别，恰如'无'（没有）中没有任何内部区别一样，'否'（不存在）也没有内部区别；'虚空'被认为是一种'否'，或者说缺失。"[②] 他说："缺失本性就是不存在"，它不同于质料，"质料只是因偶性而存在。质料和实体相近，并且在某种意义上自己也是实体，而缺失则完全不是这样"。尽管如此，它不一定完全不存在。如果太在意它的否定性，则有可能得出它完全不存在的结论，而其实不然[③]。他还说过"缺失本体""相反本体"等词。如果某人生病了，生病即是他的现实本体，而健康即是他的缺失本体或相反本体。"一个缺失之本体即是一个相反本体，例如健康是疾病的本体（因为疾病就是失去健康）。"[④]

第五，该合不合、该离不离的事物或属性是一种非存在。他说："假如有些事物常合而不能离，另些事物常离而不能合，再有些事物是可离亦可合的，则合而为一者，便成为'是'，多而不合者为'非是'。"[⑤] 例如，某人的脸与白颜色，是可离可合的，如果合在一起（如说"某人的脸是白的"）被称做"存在"，那么不合或分开了，如白与脸对于"白脸"来说不在一起，就是非存在。与这种非存在密切相关的是这样一种认识上的非存在，即与对象相合的认识而为真或存在，反之即为虚假或非存在。这里有两种情况，一种是对于未定的事件来说，人们会有不同的意见、说明或认识，而"同一意见或说明可成为真实也可成为虚假，一是说对了，一是说错了"。但对于确定的事件来说，认识则要么是真，要么是假[⑥]。这里的虚假就是"不是"，它与事物中的非存在有关。例如某人的脸不是白的（白是非存在），而你把他的脸说成是白的，此认识即虚假，反映的是其非存在。

---

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，1003a2～5，第55页。

② 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第113页。

③ 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1982，第40～41页。

④ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第136页。

⑤ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第186～187页。

⑥ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第187页。

第六，亚氏认为，神是绝对真实的存在，但相对于一般人的存在标准，神由于是一种纯形式，因而是非存在。这有点近乎东方哲学所说的境界之无。他说："以纯理为活动与实现者尤佳，思想必致想于事物之最佳最高者，由此所启之思想方为嘉想，……是以思想 <理性> 所涵若云容受神明，毋宁谓禀持神明，故默想（神思）为唯一胜业，其为乐与为善，达到了最高境界。"简言之，以神（纯形式）为思考对象的纯思想即为人生最乐最善最佳之境界。这里的神不是人格神，而是纯形式，"神固万古间未尝一刻而不在如此之佳境，……而神确在更佳更高之处。生命固亦属于神。生命本为理性之实现，而为此实现者唯神；神之自性实现即至善而永恒之生命。因此我们说神是一个至善而永生的实是，所以生命与无尽延续以至于永恒的时空悉属于神；这就是神"[①]。总之，神不是超自然的力量，而是一种超越的存在，尽管没有具体的质料与性质，但同时又是真正的、甚至最高的存在，是纯存在。神"在感觉事物以外"，"是一个永恒、不动变，而独立的本体"，"这本体没有任何量度，没有部分而不可区分（因为这能历经无尽时间创造运动，而一切有限事物均不能有无限能力）"[②]。尽管它超越可感事物，不可触知，但又最真实，堪称最高的第一本体。它寻常看不见，唯有思想和理性可以接近。因此他关于神这种非存在的议论实是关于人类思维和理性的赞美诗：唯有在思想中才能获得一切最美好的价值，才能获得生命的真正存在。

基于上述有无之辩，亚氏自然引出了这样一种关于事物之内在构成乃至整个世界之构成的构成论或世界观：每个事物都由存在和非存在两方面所构成。例如，一匹马在一个人面前表现为一匹白色的马，即被他认识成为一匹白色的马，它的构成从颜色上说就包括白色（存在）和非白色两方面（非存在）。而后者的组成要素有：其他的非白的颜色，以及非白的本体、非白的质料、非白的动静，等等[③]。如果就其体格来说，被认识到的体格即为存在，其他方面即为非存在。其他描述角度可以此类推。整个世界也是如此，显现给认识者的即为存在，其余则为非存在。

---

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 248 页。

② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 249 页。

③ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1982，第 293 ~ 294 页。

第四节　中世纪：非存在研究的语义学和逻辑学维度

本体论问题与语词问题具有剪不断、理还乱的关系，因此许多本体论探讨不可避免地具有语言游戏的色彩。中世纪哲学更鲜明地体现了这一特点。在14世纪之前，基督教哲学家为了建立基督教哲学不得不涉及大量的本体论问题，而在这个过程中，尤为突出的是对“存在”和“非存在”等作了繁琐的分析。到了14世纪以后，随着逻辑学和语义学的发展，许多思想家对广泛的逻辑问题作了创造性解答，开展了命题逻辑的研究，涉及了语义悖论并提出了自己的解决方案，在研究词项逻辑时，对意向谓词作了颇有建树的、带有现代色彩的研究。我们先看前期的工作。

一　“存在”概念的进化

为了解决本体论问题，许多哲学家对“存在”或“是”作了更细密的界定。如托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）把作为名词的“是”与作为动词的“是”明确区别开来。作为动词的“是”（to be, est）“表示的是被感知现实性的绝对状态，因为‘是’的纯粹意义是‘在行动’，因而才表现出动词形态”[①]。作为名词的“是”（being, esse）包含有动词的意义，但毕竟名词化了，表示的是一切形式的对象的共同的现实性。因此可译为“存在”，以示区别。

在此基础上，托马斯还对与存在有关的概念提出了新的理解。先看“存在者”（ens）。托马斯认为，它指的是事物的具体存在。“自有存在者”与“共有存在者”是对存在者的进一步区分。前者是存在与存在者的统一，是自由。只有上帝才是这种存在者。后者是表示一切存在者的普遍概念。此外，他还分析了“是这个”和“其所是”、存在与本质等范畴。

另一个新的重要变化是，这一时期出现了一个与“存在”有关但有重大区别的概念，即实存（existentia, existence）。它是从动词“实存着”

---

① T. Aquinas, *On Spiritual Creatures*, M. G. Fitzpatrick et al. (tr.), Milwankee, 1949, pp. 52－53.

（existere）演化出来的，而后者又有存在着、去存在、出现、显现、突现等义。古希腊的本体论由于关心“x 是 y”这样的由系词连接起来的句子，对谓词问题情有独钟，因此几乎没有涉及实存概念。尽管亚里士多德的有关区分几乎快触及存在与实存的区分问题，如他根据动词原型的“to be”，区分开了“是那个”（hoti esti，that it is）和“是什么”或“所是的东西”（ti esti，what it is）。前者有“实存”的意思，后者有“本质”的意思。

中世纪后来的哲学家在安瑟尔谟（Anselmus，约 1033—1109）思想的基础上，明确把实在与本质区别开来了。安瑟尔谟在探讨圣经的形而上学问题的过程中指出：被造世界的偶然的实存是不同于上帝的必然的实存的。托马斯继承了这一思想，认为，本质与每一偶然有限的被造物的实存的确不同，但上帝的本质和实存是同一的；例如，知道上帝的本质就是知道它的实存。这一区分继承了亚里士多德强调存在有不同的程度的思想，并通过语词形式进一步固定化了。这为后来迈农建立他的对象理论提供了词汇学上的根据和思想资料，例如，迈农把“实存”看做表示有时空定位的个体存在的语词。有了这个词，他便能把它与“亚实存”和“超存在”区别开来。

二　非存在之相对性的全面展示

这一时期在非存在认识史上最重要的成就是更明确、更全面地揭示了“非存在”概念所包含的相对性、约定性、规范性之类的特点。也就是说，“非存在”并不是绝对的、有固定内涵和明确外延的概念，而可根据不同的需要、情景赋予它不同的含义。奥古斯丁（Aurelius Augustinus）强调：非存在与存在是一对相对的概念。在他看来，自然界的事物构成由低到高的等级系列。高一级的事物相对于低一级的事物来说，是存在的，而后者相对于前者则是非存在。处在存在等级系列中的事物，除最高的上帝之外，都有“趋向于非存在”或“趋向于存在之中断”的特性。因为高一级的事物是低一级事物存在的根据，如果后者放弃这一根据，趋向于比自身更低一等的事物，那么它就是在倾向于非存在。

阿奎那以可能的东西为例说明了非存在的上述特点。可能的东西就是一种非存在，它只有可能的存在，而不在现实的时空中存在。对于阿奎那来说，“实存”“现实”和“真实”是同义词。非存在尽管不同于实存，但又不是无，而有其存在地位，因为它们的可能性就根源于它们的存在着的原因。意向对象即在心理活动中直接被意想到的对象。它们不能在现实

时空中存在，因此也是一种非存在。但它们显然又是存在的，即存在于思想或心灵之中。下面一系列表述方式说明了这一点：“思想中的存在”“借助观念的存在”“似（pseudo-）存在”“目标性实在”“意向存在”“意向的内存在”等。

卡帕多奇亚的格列高利（329—389）在讨论圣父与圣子、创造与被创造的关系时，经常涉及存在与非存在的关系问题。其基本思想是承认非存在的存在。当然这里的非存在有他赋予的特定的含义。首先，他把非存在放在“是者”的范围之内，指出：不仅存在者是是者，非存在者也是是者。其次，他对是者作了较细致的分类，即根据是者与言说的关系把是者分为四类。第一是被谈论的非存在者，指的是拟人化的神，在理性之外，但可为人们用言语述说和谈论。第二是不被人们谈论的存在者，指的是非生成的存在者，即上帝的本质，它高于理性，因此不可言说。第三是不被人们谈论的非存在者，指的是上帝创世前的无，它低于理性。第四是被人们谈论的存在者，指的是世界上真实产生和存在的具体事物，它们在理性之中[①]。

爱留根纳（J. S. Erigena，810—877）在《论自然的区分》一书中，把自然看做一个最广泛的、能包罗一切的概念。他说：“自然是关于一切存在的东西和一切不存在的东西的普遍名称。”[②]这里所说的“存在”是一般人所承认的存在，即指能为人的感官和理智所认识的对象。他也承认，这类对象肯定是存在的。但是实有的范围不止这么大。因为没有被感官和理智所认识到的事物肯定还有很多。按照一般人的存在的标准，这些事物可称做“非存在”。很显然，人及所有一切人的总和，在时空上是有限的，他们的认识也有限，在他们的认识之外，无疑还有事物存在。如果把它们称做非存在，那么可断言：非存在也是存在的。另外，按照一般人的存在标准，如天使、生灭变化的物质以及原罪之后的失去了上帝禀性的人都是非存在，但按照另外的实存或实有标准，它们肯定是实存的。

当然，就非存在来说，爱留根纳并不绝对地认为，一切非存在都是存

① 格列高利：《神学讲演录》，第 28 讲第 4 节，CEM440，参阅赵敦华《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994，第 131～134 页。

② 爱留根纳：《论自然的区分》，第 1 卷前言，转引自赵敦华《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994，第 211 页。

在的，而是强调：只有在一些特定语境下所说的非存在才是存在的。例如，某物绝对的消失、消灭这种非存在就没有相对性，即在任何意义上都是不存在的。只有下述五种背景下所说的非存在才是存在的，反过来，这些情况下的存在是非存在。第一种相对性：相对于人的认识来说，可认识的、可以说的是存在，而不能被认识的则是非存在。但这种非存在就其超越性和高级性来说，又可以说是存在，甚至比存在更高级、更真实。例如，上帝不能为人的感觉和理智所认识，因此是非存在，但他比存在更高级，因此在存在的程度上比其他存在更真实[①]。第二种相对性：自然的、被造的世界中的各种事物是有等级差别的。高级的事物可能知道低级的事物，而低级的事物不可能知道高级的事物。因此对于低级事物来说，高级事物是非存在，对于高级事物来说，它之下的事物是存在。很显然，这种存在和非存在是相对的。爱留根纳说："理性的和理智的被造物的每一级，既可以说是存在，又可以说是非存在，就它能为高一级的造物或它本身所知道而言，它有存在性，就它不能为它的低级造物所了解而言，又没有存在地位。"[②] 第三种相对性是由可能或潜在和现实事物的相对性决定的。任何事物就其产生、出现了而言是存在的，就其有性质未展开、未变成现实而言，是非存在。这里的存在从另外的角度看是非存在，而非存在从另外的角度看是存在。从因果关系的角度看，原因可以说是非存在，结果是存在。而任何事物既可被看做结果（如相对于在前的事物来说），又可看做原因（相对于由它产生的事物而言），因此每一事物既可看做存在，又可看做非存在[③]。第四种相对性：相对于心灵而言，只有心灵中被直接把握的东西是存在的，而外面通过感官被把握的物质事物则是非存在。但如果从事物自在的角度看，这种非存在无疑是存在的[④]。第五种相对性：就人这种自然被造物来说，相对于神的存在而言，人是非存在，但就作为神恩典的结果来说，就分有神来说，人又是存在的[⑤]。

由上可知，爱留根纳也有自己的形式本体论。其最高的、能涵盖一切的范畴是自然。它无所不包，甚至包括上帝。而自然又可划为存在和非存

---

① J. S. Eriugena, *On the Division of Nature*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1976, p. 3.
② J. S. Eriugena, *On the Division of Nature*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1976, p. 5.
③ J. S. Eriugena, *On the Division of Nature*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1976, p. 5.
④ J. S. Eriugena, *On the Division of Nature*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1976, p. 6.
⑤ J. S. Eriugena, *On the Division of Nature*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1976, p. 225.

在两范畴。两者所表述的对象都是自然中的事物，在特定的意义上既可以说有存在地位，又可以说没有存在地位。但说没有存在地位则有两种情况，一是绝对的无、绝对的消失或绝对的非存在。二是相对的非存在，例如，他所说的相对于认识、因果、心灵等而言的非存在，它们从一种意义上说是不存在的，但从另一种意义上说则是存在的。

还值得注意的是，爱留根纳的论述中有一更为关键的概念，即实存或实有或实在。它与存在是什么关系呢？在他看来，存在属于本体范畴，而实在属于本质范畴。如果是这样，那么自然可得出结论说：一切存在都属实在，但实在并不包括在存在中，因为实在是贯穿在存在和非存在事物中的普遍潜在的性质。从宗教上说，存在有生灭变化，处在创造的过程之中，而实在作为本体、实质则是不变的，永恒的，与创造活动无关。

三　抽象实在、无生有与共相

中世纪唯名论哲学家阿伯拉尔（Peterus Abael ardus）的非存在论的特点是提出了一种关于非存在物的相当繁琐的说教[1]。他曾经论述过这样的实存物，它不是事物，如不是时空中的有形可触之物。而不是事物，根据一般的看法就一定是非存在。但在阿伯拉尔看来，它是实存之物。例如，观念、心理的自言自语等是一种现象的实在，是命题要说出的东西。这是阿伯拉尔说明非存在对象、说明不是事物的存在常用的例子。尽管他的论述不是太多，但意义非同小可，因为这可看做现当代非存在论的一个源头。从迈农开始的非存在研究最为关注的正是这一非存在对象。

另外，阿伯拉尔还探讨了这样的问题，即这样的非存在物怎么可能作为真实命题的主词而出现。例如，有这样的句子“客迈拉[2]就是客迈拉”，“客迈拉不是人”，它们显然是真命题，但它们的主词所指的东西又是不存在的。其他许多语句要为真，其主词必须有真实的指称。但在这里，这类句子似乎不要求其主体是存在的。阿伯拉尔对此并没有作出解释，而只是把“客迈拉是可想象的”或“客迈拉是被想到的”与前面的句子作了比较，指出：这些句子要成为真的，并不要求客迈拉是存在的。但他又认为，之所以如此，是因为有观念、心灵语言这样的抽象实在存在。

---

① N. Rescher, “The Concept of Nonexistent Possibles,” *Essays in Philosophical Analysis*, New York: University of America Press, 1982, p. 84.

② 指古希腊神话中所说的吐火女怪。

再来看古今中外哲学常争论不休的“无生有”问题。如果注意到这里的“无”的相对性，问题大概容易解决得多。中世纪中期有一位哲学家、神学家弗雷德吉斯认为，上帝的确是从无中创造出宇宙万物的，这里的无或虚无也有实在性，即是创造之前的质料。因为这里的质料没有取得形式，不是现实的存在，因此是缺乏形式或存在性的虚无。而这一时期的安瑟尔谟一方面不否认上帝从无中创造万物的观点，另一方面又作了新的解释，即认为上帝创世用的不是质料，而是用的本来就存在于上帝之中的原型。他从无中创造有的过程是：先想出“原型”，然后根据原型进行制作。因此他用不着质料。

圣子耶稣的来源以及他与圣父上帝的关系问题中也隐含着上述有无之辩。一种观点认为，圣子是由上帝创造的，如果是这样，圣子也是来自非存在。中世纪早期的教父哲学家维克多里（300—363）不认为圣子是被造的，而主张他是由上帝所生。而坚持这一点一般会碰到一个二难选择，即如果是被生成的，那么他要么生于非存在，要么生于前存在。这两种结论在许多人看来都是不能接受的。维克多里则认为，只要合理地界定“存在”“非存在”等概念，上述两种结论都能成立。尽管包括上帝在内的世界上的一切可用“存在”一词表述，但由于它们的存在等级不一样，因此其存在的程度和特点也不一样。为区别起见，他分别用不同的词表述不同类型事物的存在，如用“是”的动词形式（esse）表示上帝的存在，用“是”的动名词形式表示被造事物的存在。就具体被造世界来说，它们既有存在的一面，又有非存在的一面。维克多里承认“存在”和“非存在”这两个概念在表示对象时是有区别的。如“存在”指的是“真正是”和“似乎是”的对象，前者即真正的实体，如精神、灵魂、理性等。这些也可看做外在存在的理智。“似乎是”指的是对外部理智对象的模仿，故可认为指的是内在的理智。而“非存在”指的是“真正不是”和“似乎不是”的对象，前者的例子是不可能、自相矛盾、不可想象和不可表达的对象，后者指的是潜在的质料，即指没有自身规定性、只有在与形式结合成具体事物才表现自身的东西。任何事物都有存在和非存在两面。

尽管上帝的存在也有存在和非存在两面，但与具体事物的存在和非存在截然不同，因为不能说上帝是存在或不存在的某个东西。它只具有“是”本身的意义，当然“是”又包含存在和非存在两个方面。也就是说，上帝既可被看做存在，因为他是一切存在物的原因，又可被看做非存

在，例如，在所有被造物未被造出之前，他就以非存在的形式存在。因为以他为父的一切都尚未存在，因此他也没有表现自己的存在。另外，为了把上帝与被造的东西区别开来，维克多里强调：也可把上帝理解为非存在，因为一切被造物既然都被看做存在物，因此再把创造它们的、作为它们最高原因的上帝称做存在，就有把原因与结果、高级与低级混同的错误。另外，上帝作为生成的东西的原因，无疑又是存在。

维克多里在论述圣父与圣子的关系时指出：圣子不是被造的，而是生成的，即由上帝所生。如果是这样，那么就会得出结论说，圣子要么生于非存在，要么生于前存在。维克多里认为，这两个结论在有关概念的特定的意义上，都是可以接受的。就第一点来说，圣子的生成是圣父的“自我显露”，即由隐蔽的、潜在的圣父变为显现的、现实的圣子，圣子就是上帝显现的形式。上帝在没有显现为圣子之前是非存在，而圣子生成后就成为存在，因此圣父产生圣子就是非存在产生存在，无生有。另外，圣父产生圣子可看做因果关系，如果是这样，圣父就是前存在，圣子就是由此而生的果，即存在。

中世纪早期著名哲学家波爱修（A. M. T. S. Boethius，480—525）试图对3世纪的新柏拉图主义者波菲利的共相问题作出解答，认为共相不是存在于理智之中的，因为如果它们只存在于心灵之中，那么当我们运用心中的种和属之类的概念时，为什么会涉及外面存在的事物呢？另外，坚持共相存在于理智之中还无法解释：心灵之外的事物为什么能同时归属于心灵之中的种和属？但也不能由此说，共相独立存在于个别事物之中。它们的确有自己的存在，但这存在与感性事物密不可分。不过它们又不是感性事物本身，而是感性事物中可以为理智分离出来的、分散存在于个别事物中的无形的性质或要素。总之，共相以无形的方式存在于个别之中，以概念的方式存在于理智之中。

尽管上述看法有合理之处，但波爱珍的思想由于受柏拉图的影响较大，又有主张纯形式独立存在的倾向。他认为，在人的四种认识能力（感觉、想象、理性、理智）中，理性能用共相分别表现存在于个别之中的特殊形式，而理智却可以心灵的纯粹目光关注纯粹的形式。这就是说，纯形式高于共相，可以独立存在于心灵之外，当然它只能是理智直观的对象。

另外，经院哲学中围绕共相问题发生的旷日持久的争论其实也具有非存在论的意义。一般都知道，波菲利最先在《亚里士多德的范畴篇》一书

中提出了关于共相的三个著名难题：（1）共相或种和属是否独立存在，抑或仅仅存在于理智之中？（2）如果它们独立存在，那么，它们究竟是有形的，还是无形的？（3）如果它们是无形的，那么它们与感性事物是分离的，还是存在于感性事物之中的？

实在论明确地主张：共相这种非存在是存在的。如吉尔伯特认为：形式是规定一事物之特殊本质的实在，可用“实质”一词表示，因此形式是与实体有同样实在性的实在。个别事物都有自己的“天然形式”。人们把一类天然形式集合在一起，就成了共相。因此共相是表示实在形式的概念。这一看法尽管没有把事物的形式看成独立的存在，但为后来的极端实在论夸大形式的作用、突出它的本体论地位埋下了伏笔。极端实在论认为，个别之中存在着纯形式。理智活动也可将其作为对象，因此纯形式既可存在于有形事物之先，如作为存在的本质，先于获得形式的质料，又可存在于事物之中，如与质料一道构成有形事物，还可存在于有形事物之后，如作为理智抽象出的概念就是如此。

四 意向语词与非存在难题

意向语词即表示人的意向活动的动词，如“知道”“相信”等，由于是用来述说意向主体的活动及状态的，故名。它是通向现当代非存在论的语言之源。这一研究领域主要是由中世纪后期的一批逻辑学家开辟的，如法国的布利丹（J. Buridan, 1300—1358）、威尼斯的保罗（I. Paul of Venice, 1342—1429）等。

中世纪后期逻辑学家的意向性学说是建立在他们的逻辑理论之上的。而他们的逻辑理论又非常重视对句子的分析。正是通过对句子的分析，进而到对包含意向语词的意向句的分析，他们触及了意向对象这一特殊的非存在对象。中世纪逻辑学经历了三个发展时期，第一时期是所谓的古典逻辑时期或过渡时期。时间界限是5～12世纪，逻辑学家所做的工作主要是注解亚里士多德的逻辑思想。第二时期是所谓的新逻辑时期或创造时期，持续了约两个世纪。这一时期诞生了一大批颇有建树的逻辑学家。他们对新提出的逻辑问题作了创造性的解答。第三时期是14～16世纪的高峰时期。其特点是对过去的问题作了新的解答，还创立了推演术，并发展了斯多葛学派的命题逻辑，研究了语义悖论及其解决方案，另外，词项逻辑也有了较大的发展，符号逻辑初露端倪。这里我们要分析的主要是这一高峰

时期的逻辑学理论中所隐含的非存在论思想。

中世纪的逻辑学家讨论的句子主要是简单句，即不包含连词（如条件关联词、选择判断关联词等）的、非复合的句子，它的两部分常用系词连起来，如"每个人都是一个有父母的人"，有的词语是量词表达式（如"每个"）。他们分析句子的目的主要弄清句子的语义属性及其根源。之所以如此，是因为他们为这样的问题困扰着：包含有空概念或没有指称的概念的句子为什么有意义？例如"客迈拉（前已注明）不存在"就有意义，而其主词并没有真实指称。

解铃还须系铃人，句子带来的问题只能通过对句子的分析来化解。这一时期的逻辑学家一般认为，上述难题根源于句子及其词语的有关特性。其中一个就是"假定"（supposition）。一名词的假定特性是相对于该词出现于其中的特定句子而言的。首先，假定仍是名词所指的东西，其次，它是有关名词的上位概念。如"人是一种动物"，这里的"动物"就是假定。假定的形式很多，如果一个词假定的是一个特定对象，像专名和摹状词所假定的那样，那么该假定就是具体假定，否则就是共同假定。除此之外，假定还有简单假定、特定假定、私密假定等。

除假定之外，扩展或扩大（ampliation）这一现象也得到了专门的研究。一般来说，扩展是词项在命题中的一种特性，也可以说是指代理论所关注的一种现象，即词项可以随着它在命题中的具体使用而扩大其指代范围。例如，将动词用到某些句子之中会改变该句中名词的假定。试以"教皇正在散步"为例，这里的"教皇"有具体的假定，即一个人，他是实存的。再看，"苏格拉底已逝世"，已逝的人不会再存在，因此就没有"苏格拉底"一词所假定的对象。尽管如此，句子却是真的。我们还可以说"苏格拉底曾散步"，这里，动词"曾散步"就让"苏格拉底"的假定得到了扩大，即既指过去的苏格拉底，又指当时在场的苏格拉底。这就是假定的扩大或扩张，其根源是动词的使用。如果说"敌基督[1]正在散步"，那么该句就是假的。因为敌基督过去、现在都不存在。

约翰·布里丹（约卒于1358年），对扩展问题的研究在当时最有影响力，并形成了自己的扩展理论。他曾任巴黎大学校长，深受奥康思想的影响，但是在许多问题上的看法又有别于奥康。除了关注传统逻辑问题之外，

① 基督教所说的在世上传布罪恶、终将在救主复临前被救主灭绝的基督大敌。

约翰·布里丹在新逻辑问题的研究中也有建树，有自己的词项理论，尤其是在指代理论和指称或称呼理论上贡献突出。他认为，词项之所以能扩大它的假定范围，主要根源于动词的使用。甚至时态的变化也有扩大假定范围的作用。例如，如果说“敌基督正在散步”，那显然是错误的，但一改变时态，比如说“敌基督将散步”，则可能是真的。因为他将来有可能存在。这是动词时态有扩大假定范围的表现。另外，情态动词也有这样的作用，如我们现代人可以说“第三次世界大战可能于明年爆发”，这里的“可能”就扩大了“第三次世界大战”的假定范围，使它不仅成了过去、现在、将来的事件，而且还成了可能的事件。别的模态词如“能够”“一定”等也有扩大名词假定范围的作用。布里丹说：“放在‘能够’之前的一个名称可以被放大，从而代表可能的事物，即使它们不曾存在过，即使现在不存在。因此命题‘金山可能有冯度山（Mont Ventoux）那么大’便是真的。”①

布里丹的扩大理论后为他的学生——德国逻辑学家、萨克森的阿尔伯特（Albert，1316—1390）作了进一步的完善和发展。例如，阿尔伯特对扩展应遵循的规则作了探讨，提出了10条规则，其中有四条是这样的：规则1：每一具有指代的词项，相对于过去时动词，可以用来表示已是的东西。如“那白的已经是黑的了”，此命题中的“那白的”，不仅指现在的白，还指已是白的东西。规则2：一个具有指代的词项，相对于将来时动词，其所指不仅涉及现在的对象，而且还涉及将来的对象。规则3：每一具有指代的词项，相对于动词“可能”来说，其意义可从现在的对象扩展到可能的对象之上。规则4：一个具有指代的词项，相对于动词“偶然”来说，其意义可从现在扩展到偶然的对象之上。

在分析一般语词的基础上，中世纪的逻辑学家们便把他们的观点推广到了意向语词之上。他们认为，意向语词也能扩展语词所断定或假定的范围。例如，“我知道敌基督”这句话中所说的“敌基督”尽管是空概念，其所指并不存在，但这个语句本身却是真实的，因为它陈述了一个真实的意向事实，即我心中发生了一个真实的认知过程，这过程就是知道敌基督是怎么一回事。这个语句之所以不因用了表示不存在的词而变成虚假的句子，是因为它包含有意向语词“知道”。在这里，“知道”所断定的范围

① J. Buridan, *Summulae de Dialectica*, G. Klima (tr.), New Haven: Yale University Press, 2001, p. 299.

就推广到了并非真实存在的对象之上，而且是合理的。很显然，在这里，中世纪逻辑学家发现了意向动词不同于别的动词的一个特点，即它们有扩张功能，如别的动词只能表示两个同时存在的对象之间的作用和被作用的关系（如我的拳头不能打到曹操头上），而意向动词可以表示一个现在的主体与过去、将来、可能对象的作用关系。不仅如此，它们还是别的动词的扩展功能的根基。例如，“敌基督在散步”“柏拉图散步过了”只有在“知道”“相信”等之后出现才是合理的。

意向动词不仅有上述扩展作用，还能把名词所指范围扩大到过去和未来的对象之上，甚至扩大到纯可能的对象之上。例如，“我在寻找敌基督”，这里的“寻找”就扩大了“敌基督”假定的范围，以致它可以指可能和非实存的对象。这是布里丹的看法，13～14 世纪的其他许多逻辑学家也赞成这一看法，如威尼斯的保罗说：“一个名词的所指即使从实在中消失了，但这并妨碍该名称假定它。”[①] 根据他们的看法，意向动词能扩展于其上的对象共有五类，即现在的、过去的、将来的、可能的、想象的。英根（Inghen）的马西利乌斯（Marsilius）说：“扩张其实是名词的这样一种假定，……即对它的所指如现在或过去对象、现在或将来对象、现在或可能对象、现在或想象对象的假定。”[②]

不难看出，意向动词的使用有促成名词扩张其假定范围乃至扩展到过去、未来和可能对象之上的作用，即通过意向动词的使用，而让有关的名词指向过去、未来和可能的事物，同时又有保持句子的真值不变的作用。如“我理解了敌基督”就是如此。问题是，动词的扩张功能能否推广到不可能对象上呢？对此，人们的看法存在着分歧。布里丹的回答是否定的。因为不可能对象完全是虚无（nothing），而虚无是无法被想象的，因此动词的扩张功能不可能到达其上。在他看来，说“非存在被想到了”，或说“非存在被理解了”，这都是诡辩或似是而非的论点[③]。许多逻辑学家不赞成布里丹的看法，他们强调意向动词可以扩展到不可能、甚至矛盾的对象

---

① Paul of Venice, *Logica Magna*: *PartII*, F. del Punta (ed.), M. M. Adams (tr.), Oxford: Oxfod University Press, 1978, p. 13.

② A. Marerù, *Terminologia Logica Della Tarda Scolastica*, Rome: Edizioni dell' Ateneo, 1972, p. 182.

③ J. Buridan, *Summulae de Dialectica*, G. Klima (tr.), New Haven: Yale University Press, 2001, p. 923.

之上。因为尽管方的圆是矛盾的，因而不可能，但它作为语词、观念可以成为人们设想、想象、思考的对象，比如可以说：“我正在思考方的圆。”只要我心中真的发生了这样的思维过程，即使“方的圆”指向的是矛盾、不可能对象，那么该句子照样是真实不虚的。正是基于此，中世纪许多逻辑学家如舍伍德的威廉（William）、英根的马西利乌斯和威尼斯的保罗等都承认有非存在的对象。他们的根据主要是：非存在一定在某种意义上存在着，否则那不存在的东西是什么呢？拿“敌基督”来说，如果它不存在，那么人们在说“我知道敌基督”这句话时就没有谈论任何东西，而这是不可理解的。事实上，这种用法是合理的，其意义也是可能理解的。也就是说，在承认上述意向语句有真实性的情况下，如果否认敌基督存在就是不能自圆其说的。因此可得出结论说，非存在也可以存在。

布里丹不仅是14世纪伟大的逻辑学家，还是对意向性形而上学研究做出了巨大贡献的哲学家。他的具有前瞻性的工作就是通过分析意向谓词来切入这一问题。所谓意向谓词即意向词后所接的语词或名词短语。它可与意向词一道构成意向句子，如“荷马崇拜宙斯”。在这里，“宙斯”即意向谓词，“崇拜”是意向词，它们合在一起就组成了完整的意向句子。讨论意向谓词的语义学必定会涉及意向性的形而上学问题，因此这种语义学在有些人看来是解决意向性形而上学问题的最好的切入点。

意向谓词隐含着一些明显的难题或悖论。难得的是，布里丹已触及了其中的三个，即非存在（non-existence）、替换的不可能性和不确定性。人们常把它们合在一起，看做意向性的论题，其实是有区别的，当然也是有联系的。由于有联系，对这三点的进一步讨论便有助于揭示意向谓词的重要特征。布里丹为解决第一个难题所提出的论点是存在论。先看“荷马崇拜宙斯”这一意向句。这个句子可分析为两个对象的一种关系，一个是认知主体荷马，另一个是作为意向状态的对象的宙斯。很显然，意向对象并不存在。因此便有一个难题：一个对象存在，一个对象不存在，这样的两个对象之间怎么可能有关系呢？布里丹不仅明确提出了这个问题，而且还意识到，对这一问题可作出两种回答，一是认为这关系可能成立，二是认为不能成立，并且每一观点都有自己的根据。例如，赞成它能成立，就是肯定“非存在是可以理解的”，而赞成这个命题就是肯定有一种无限的主词。这些词可以这样分析，例如，说“非人在跑”就等于说“没有人在跑有何意义或意味着什么”，也就是说，“没有人在跑”这句话是有意义

的，一经说出，就能让人知道是什么意思，因此是可以理解的。以此类推，说“非存在可以理解”就等于说“非存在可被理解意味着什么”。例如，在基督教中，“敌基督”的确不存在，但可以理解。总之，布里丹尽管不相信不可能的东西之存在，但他对“可想到非存在”等的分析表明：他至少相信非存在的东西是可能的。他说：“动词‘理解’或‘被理解’可把假定推广到过去、未来甚至各种可能的事物之上。因此如果我说‘存在是可理解的’时，‘存在’一词就无一例外地表示的是每一现在、过去、将来和可能的事物。”①

还有一些人认为，“指示”“可设想”等词除了能用之于现在时态外，还可以推广到过去、将来、可能等三种对象之上，不仅如此，甚至还能加以引申，用之于可以设想的东西之上。马西利乌斯说：“引申是语词的推定……它可以表示那些现存的东西、过去的东西、将来的东西、可能的东西、可以想象的东西。”② 当然，他并不认为一切都是可设想的或可想象的。如空虚可想象，是因为它是为了上帝的无所不在而创造的。但是客迈拉既可以想象，又不可以想象，因为可以用两种方式理解它。它可以是通过非自然的方式把一些部分合在一起而形成的某东西，如把狮子头、羊身、蛇尾合在一起就成了客迈拉这个吐火女怪。按这种方式来理解，它是不可想象的。正是在这个意义上，客迈拉就成了中世纪逻辑学家说明不可能对象的标准例子。当然还可以这样设想它，如认为它是这样的某东西，它包含它的每个部分的本质。这样来理解，它又是可以设想的。

威尼斯的保罗的观点更明确，他说：“‘想到’、‘想象’这类意向动词在带一个从句时，在接一个对象时，其对象既可能是存在的，又可能是非存在的。”③ 总之，非存在论早就存在于中世纪的逻辑思想之中了。

西班牙的彼得（H. Peuus，1200—1277）涉及了替换是否可能的问题。他著有多部逻辑著作，如《逻辑大全》《非范畴词》《大前提谬误》。他的逻辑思想有两方面，一是对亚里士多德逻辑著作的注解，二是对新的逻辑

① J. Buridan, *Summulae de Dialectica*, G. Klima (tr.), New Haven: Yale University Press, 2001, p. 923.

② A. Marerù, *Terminologia Logica Della Tarda Scolastica*, Rome: Edizioni dell' Ateneo, 1972, p. 182.

③ Paul of Venice, *Logica Magna*, P. Clarke (ed. And tr.), Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 76.

问题的研究，如阐述了词项逻辑、量词理论。在讨论“指代”“周延”时，彼得对以量词限定为命题作了较深入的研究，对“所有”“每一”“某些”“某一”等作了细密的分析，他指出：在同素材命题中，量词的替换并不影响命题之真，如“每个人都爱贤人”，将“没有一个人不”“没有任何人不”替换“每个人”就是如此。但有些量词在与集合与非集合意义下使用的名词连用时，就不能替换。

第五节　常识哲学：里德的非存在论及其新迈农主义辩护

里德（S. Reid）是18世纪苏格兰常识学派的重要代表。据现当代学者根据新的理解前结构考证，他在《论人的理智力》一书的第4～5章中所表达的思想，十分接近于迈农的思想。他的结论是通过对概念的分析得出的，认为概念总是有其对象的，这对象可以是存在的，也可以是可能和不可能的对象。每个概念之所以有其对象，是因为每个概念总是一个关于某物的概念。这对象是什么呢？他不认为，对象是观念。那么，对象是什么呢？里德的回答是：如果一概念是关于罗马的，那么其对象就是罗马，如果是关于半人半马怪物的概念，那么其对象就是这个怪物，即使这怪物并不实际存在。他承认这对象是一种心灵中的存在，但反对对之作本体论的解释。因为“心灵中的存在”是一个象征性的表达式，指的不过是某物被设想了或被记起了。这些看法十分接近于迈农的独立性和中立性原则①。

他的观点可概括为这样几个方面：（1）心灵有能力设想虚构对象。（2）即使半人半马的怪物不存在，但它可以成为有关概念的直接对象。（3）可以用谓词来述谓这类非实存对象。（4）这些对象不是名称、一般概念，不是属性或心理的事实，而就是对象。（5）他的理论是建立在对“观念之桥”（way of ideas）的拒斥之上的。一旦我们理解了他的这一思想的实质，那么除了接受迈农主义之外，似乎没有别的出路。对于这一点，我们稍作分析。

所谓“观念之桥”是指：观念是心灵与外界之间的中介、桥梁。这一

① K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 78.

观点其实是洛克（J. Locke）所倡导的在17～18世纪很有影响的观点。根据这一观点，观念是思想的直接意向对象，这对象是一种表征状态，是心内的存在，但它是沟通思想与外部对象的桥梁，思想正是通过它来思维外部对象的。里德反对上述这种观点，认为如果心灵设想这个怪物是借助中介性的观念实现的，心灵直接思考的是观念，而动物本身是间接或遥远的对象，那么思维就面临着两个对象，即一个是心内的观念，另一个是外在的。在里德看来，思维不可能有两个对象。于是，他坚持一种关于思维的直接理论，认为思维有优越的第一人称通道，能够直接思维对象，而无须以心理中介或语言媒介或概念为媒介。例如，人想到的半人半马的怪物，就是其本身，而不是概念性、观念性的东西。他说："当我们设想任何对象时，……那个被设想的成分要么一定是我们以前通过心灵的别的原始能力所熟悉的事物，要么一定是这类事物的部分或属性。"[①] 总之，我们能直接思考、设想对象，而无须任何中间环节，包括无须通过感知。对非实存对象的思考也是直接的。他说："我可以设想半人半马的怪物。这种设想是心灵的一种操作，对此，我是可以意识到的，我也能伴随这一过程。这构想的唯一对象是半人半马的怪物，即一个我相信的、但绝不实存的动物。"[②]

他像迈农一样否认虚构对象有实存地位，但他不否认，人能思考这样的对象。赞成这一观点的人据此推论说：既然非实存的东西能作为对象被思考，那么它们一定以某种形式存在着，不然的话，我们怎么去思考它们呢？怎么把属性、特点归属于它们呢？在里德看来，这里隐藏着一个错误的推论，即从思想的对象推出了实际的存在。能被思想与能存在并不存在必然的关联。赞成存在着非实存对象的人还根据意向性作了论证，认为意向对象是一种特殊的、不同于实际的、物理的对象。里德以知觉为例，指出：知觉并不把观念作为意向对象，而直接以物理物体和属性为它的意向对象[③]。

在现当代的非存在研究中，有些人把里德的观点看做一种迈农主义。其根据一是他像迈农一样承认思维可指向非存在对象，二是像迈农一样认为此对象没有实存地位，三是他对"圆"的分析十分接近于迈农的看法。里德说："什么是关于圆的观念？我的回答是：它就是对圆的构想，这个

① T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Bristol: Thoemmes, 1994, IV. i, p. 367a.

② T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Bristol: Thoemmes, 1994, IV. i, p. 373a.

③ T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Bristol: Thoemmes, 1994, IV. i, p. 373b.

构想的直接对象是什么？它的直接的唯一的对象就是一个圆。但这个圆在哪里呢？就在此时此地，如果它是一个体，有真实的存在地位，那么它就一定有地位。但作为一个共相，它不实存，因此没有地位。"[①] 可见，圆作为共相尽管是一个真实的对象，但并没有实存地位。

当然，里德的非存在论也有自己的特点。这首先表现在他的理论基础是他的常识哲学，如认为，人能直接思考非存在对象是一个常识。其次，他坚决反对观念论，而迈农主义则有经验论、观念论倾向。在里德看来，观念论是不能成立的，因为它的两个承诺都是错误的。如第一，人在思想时，心灵面前一定有直接的对象，心灵一定会与它们交会，这就是观念或表征；第二，思想的对象一定是实存的。里德通过对心灵发生作用的过程和方式的分析，揭露了这两个观点的荒谬性。在他看来，它们有这样的意蕴：我们不知道我们正在想什么。如果是这样，那么一系列认识论问题就无法予以说明。例如，如果"半人半马怪物"指的是非实存存在，既然非实存事物不能成为思想的对象，那么人们在想这怪物时就不知道自己在想什么，甚至根本就不能想这怪物。而事实上，人们是可以自由、任意地予以设想的。在批判观念论的基础上，里德提出了自己关于非存在对象的设想，它不是心中的东西，而是外在的东西，但又没有实在地位。例如，作为抽象实在的圆就不是心中的观念、意念之类的东西，而是外部世界中没有实存地位的东西。

里德的非存在论也有自己的问题，其表现是他无法回避下述二难问题。因为他的基本观点是：我们能够思考半人半马怪物，同时又知道它并不存在。如果是这样，他就必须在下述二难中作出抉择，即要么断言：我们对半人半马怪物的思考是关于半人半马怪物的，这是错误的，进而必须否定优越通道论；要么断言：我正在思考那不实存的怪物，并能把谓词归属于它，这又必然导致对优越通道论的肯定。在尼可尔斯（R. Nichols）看来，"紧缩主义为了认识论，不合理地牺牲了本体论，而扩张主义为了本体论又不合理地牺牲了认识论"。唯一可行的选择就是居中的迈农主义。因而里德的观点实际上是迈农主义的一种形式，因此也是合理的[②]。

现当代倾向于迈农主义的思想家不仅从新的视角探究非存在问题，而

① T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Bristol: Thoemmes, 1994, Vol. ii, p. 374a.

② R. Nichols, "Reid on Fictional Objects and the Way of Ideds," *The Philosophical Quarterly*, 2002, Vol. 52, No. 209, p. 385.

且积极从事思想史的研究，以从中寻找到有利的资源。里德的有关思想就被认为有这样的价值，因而受到了许多人的青睐。例如，尼可尔斯不仅对里德作了深入的研究，而且还为之作了新迈农主义辩护。他说："一旦我们完全理解了他对观念之桥批评的实质，那么按照他的哲学目标，就只有接受迈农主义这种选择了。"① 他的这一结论主要建立在比较的基础之上。他将里德的观点与流行的扩张主义和紧缩主义作了比较，认为它是最合理的选择。以否定性存在陈述句为例。例如，用"P"表示某人这样的信念："独角兽并不实存"。其中就有这样的悖论：（1）P是关于独角兽的；（2）P关于独角兽，独角兽在某种意义上就必须是实存的；（3）如果它实存，那么P就是假的；（4）因此P是假的②。对此问题，有三种态度。一是扩张主义（inflationism）。其特点是放宽本体论标准，使世界上的存在人为地扩张或膨胀。其根据是对否定性实存句的分析。因为要述谓关于独角兽的任何东西，甚至要作出对它的存在的否定，这对象首先得存在着，或有某种程度的存在地位。这种理论的优点是能说明我们实际上为什么具有述说独角兽、将它们个体化的能力。其麻烦在于：使世界上的存在不适当地膨胀了。二是紧缩主义（deflationism）。其走向了另一极端，严格地讲，扩张主义归于独角兽的那种形式的存在是没有的。它对"实存"的意义闪烁其词，只是否认独角兽之类的东西存在。就上述否定句来说，P并不是关于独角兽的，因为没有这东西，而是关于某种别的东西的，例如，可能是关于心理表征的，即关于独角兽的观念的。当然还有这样的选择，即认为P是关于这样的属性的，即说者对P作出了断定。这种理论的特点是坚持本体论的节俭或经济原则，其代价是否定上述论证中的第一个命题——P是关于独角兽的。这一理解的问题在于，根据它，必然得出这样的荒谬结论：当人们说出关于独角兽的命题、谈论独角兽时，他们不知道它们谈的是什么，另外它也无法解释这样的常见事实，即人们都能述谓虚构对象的属性。

里德的观点似乎在上述两种极端看法中间徘徊。他赞成上述论证中的除了第（2）点之外的所有命题，即否认第二个命题。具体而言，它有两个原则，一是强调非实存对象一定是不能被否认的，二是认为它们没有实

① R. Nichols, "Reid on Fictional Objects and the Way of Ideds," *The Philosophical Quarterly*, 2002, Vol. 52, No. 209, p. 385.

② R. Cartwright, "Nagative Existentials," *Journal of Philosophy*, 57 (1960), pp. 629 - 639.

存地位。把这两点合在一起，就是迈农主义的核心思想：存在着并不实存的对象。

第六节　黑格尔：本体论、逻辑学、认识论统一视野下的有无辩证法

黑格尔是现代以前的西方哲学的集大成者。在有无及其关系问题上，过去尽管也有人如柏拉图等殚精竭虑，以获得对有无本质及关系的较圆融的理解，但都未能如愿，要么是否定了无的存在论地位（如巴门尼德的存在论），要么是走向了另一极端如把无当成了世界的本原（如东方哲学），再要么是即使承认了无又找不到把它与有协调起来的办法。黑格尔通过对这些对立理论的考察以及对有无关系的概念分析，找到了把有无两者统一起来的方法，即辩证法，并据以揭示了事物既肯定又否定、既有又无的本质。这些为后来马克思主义解决有无之辩提供了理论资源。黑格尔在有无之辩中的集大成不仅表现在他研究过西方的有关历史，而且还表现在他对东方的有关思想一点也不陌生。例如，他对巴门尼德论发表了这样的评论：巴门尼德对存在的探讨是科学的开端，"他将他的表象活动，从而也将后世的表象活动精炼提高为了纯粹的思想，即有本身，于是便创造了科学的因素"[①]。关于东方如佛教的空无论，黑格尔认识到：作为思维抽象的"空、无"是由东方哲学思想如佛教最先达到的。黑格尔在扬弃两者只强调一端（如前者只承认有，后者只承认无）的做法的基础上，尝试把两者统一起来，从而形成了自己带有辩证色彩的有无论。王树人先生指出："黑格尔的有与无这对范畴的思想根源，应该追溯到巴门尼德与佛教。他在巴门尼德和佛教那里，发现了他们通过有与无的论述在思维抽象上所取得的重要成就。"[②]

国内许多学者在解读道家和魏晋玄学的有无之辩时，为了用现代的语言和思维方式来表述或再现过去的思想，常借用西方哲学的范式，如将它们与黑格尔关于有无的思想进行对比。这是必要的，也是有意义的。但在对比时，却存在着对黑格尔思想的误读，如忽视他论述有无时的一种新的

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第77页。
② 王树人：《思辨哲学新探》，人民出版社，1985，第47页。

转向，而仍把黑格尔思想放在旧的本体论框架内来予以理解，其结果是把他所说的有无理解成从具体存在物中抽象出的纯有或纯无的属性。殊不知，黑格尔所说的本体论不再是传统的本体论，而是在康德（I. Kant）影响下，经他自己发展而建构的新的本体论，其特点在于：实现了本体论与逻辑学、认识论和辩证法的统一。更重要的是，他的本体论关心的不是自在的存在物的特性、自在存在本身的意义，而是思维或认识中的对象，如纯概念，他所说的有与无不是自在存在的东西，而是认识或思维面前的对象，即作为认识之绝对开端的东西。康德对理性的批判有力地表明：实在对象因超越于人的认识能力，因而是科学和哲学无法企及的东西。因此能思维和谈论的只能是显现在认识面前的东西，本体论对有无的研究也不例外。黑格尔继承这一思想，在谈论有无时谈的就不再是自在的有无，而是纯思中的有无，或是作为纯概念、纯思想的有无。当然黑格尔不否认：与逻辑学统一的本体论所谈论的纯概念对实际的事物具有普适性。他说："思维和思维的规定并不外在于思维的对象，而乃正是那些对象的本质。"[1]　"逻辑就与本体论合一了。本体论是研究思想所把握的事物的科学，而思想是足以表示事物的本质的。"[2]

要把握黑格尔有无之辩的实质，必须回到他讨论有无问题的思维框架和参照系之中。相对于传统的本体论参照系来说，他的参照系已发生了重大变革或转向。其具体表现是：由于他坚持本体论与认识论、逻辑学、辩证法的同一或合流，因此他考察有无之辩的背景大大拓展了，即把它放在这种统一的大背景之下来加以讨论。即使本体论仍是这种统一框架中的重要方面，但他对本体论的理解也有所变化。

在论述有关问题时，他既使用过"本体论"（ontology）这个概念，又使用过"存在论"或"有论"或"是论"（lehye vom sein）。他所理解的存在论是专以存在的纯概念为对象的，或可称做关于"存在着的东西的纯概念体系"[3]。由于它的对象是纯概念或纯思维，因此也可称做逻辑学，当然只是逻辑学中的一部分。逻辑学有客观逻辑和主观逻辑两部分，存在

---

① 黑格尔：《逻辑学》，转引自贺麟《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社，1987，第394页。

② 转引自周礼全《黑格尔的辩证逻辑》，中国社会科学出版社，1989，第43页。

③ 《黑格尔全集》第3卷，第171页，转引自杨祖陶《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第421页。

论就是客观逻辑中的一部分。这里所论的存在论与通常所说的本体论在形式上也有一致之处，但是范围略有区别，如他的《哲学入门》这本书把存在论称做关于范畴的学说，并把它同关于“反思规定”的学说一起称做“形而上学中的客观逻辑”或“本体论的”逻辑。可见，本体论的范围大于存在论，除了研究作为存在的纯概念体系之外，还要研究“反思规定”①。

从思想渊源上说，这种看待本体论的新视角开始于康德。康德发现：旧的形而上学或本体论是不能成立的。因为人的认识能力不可能接近自在的存在物。既然如此，要去研究这些存在物的一般意义，或在考察一切存在者的基础上对存在本身作出研究，是不可能的。科学以及哲学认识论能关心并作出研究的只能是可为认识接近的或呈现在认识之中的事物。本体论要成立，要有意义地展开自己的研究，就必须研究认识中的存在物。在康德看来，这样的本体论不仅是可能的，而且还可以与逻辑学、认识论结合或统一起来。这种统一的结果在康德那里就表现为“先验逻辑”。杨祖陶先生说：“康德在一种主观唯心主义、唯心主义先验论的形式下提出了一种认识论、逻辑学、本体论相一致的思想。”② 这种统一的尝试开了后来黑格尔的逻辑学、本体论、认识论、辩证法统一的先河。不过，在康德这里，这还只是统一的开始，而且被建构的统一体中是不包括辩证法的。

由于黑格尔强调本体论、逻辑学、认识论和辩证法的统一，因此他所作的本体论研究便不再是孤立的，而是融入了四者之统一的研究。杨祖陶先生说：“认识论……不能脱离逻辑学的、本体论的和方法论的研究而孤立地进行，恰好相反，它应当和后面三种学科的研究有机结合起来，甚至合而为一体。”③ 由于有这种同一论，因此他对本体论的研究其实就是对逻辑学的研究，如把对存在本身的研究放在逻辑学之中。这样一来，包括存在论和本体论的“客观逻辑”便既讲逻辑学的概念辩证法，又“论述过去的本体论的内容”④，如讨论存在（或有）和非存在（或无）的本质

① 参阅杨祖陶《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第421页。
② 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第387页。
③ 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第383页。
④ 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第383页。

及相互关系。通过这种方式，他“取代了旧的形而上学”[①]。他之所以能将两种研究统一起来，原因在于：两者的对象具有原则的一致性。杨祖陶先生说：本体论即关于世界观的体系，“就其纯粹的形态即排除一切表象成分而只留下纯思维的规定而言，就是逻辑学。逻辑学是世界观的最纯粹、最理智的形式，是以逻辑形式表现出来的世界观体系”[②]。在黑格尔那里，本体论研究的纯存在实际上是纯概念，而纯概念总是包含这样那样的纯思维的规定性，因此研究存在就是与规定性打交道。这一转换，使本体论对存在研究的方向变得清晰多了：弄清存在本身的意义就是要弄清它的规定性。要研究逻辑学首先得找到它的出发点或开端。如果找到了，这开端同时也是本体论、认识论、辩证法乃至任何科学的开端，因为它们是统一的。这开端是什么呢？要解决这一问题，首先要弄清这个问题的性质，即它是一个事实问题，还是一个应然问题？黑格尔认为，它是事实问题，因为这里是要找到真实的思维或认识活动由以出发的那个绝对起点，因此对开端的研究不是创造、杜撰，而只能是“发现”。要去发现，就只能“向理性请教”[③]。

要从思维或理性中找到这个开端，必须知道它的标志或特点或条件。黑格尔认为，它有这样一些特点：第一，它必须是真正、“必然的第一”，“是在理性中最早出现，在思想次序中最初的范畴”，在逻辑上要“先于一切别的范畴”[④]。第二，它具有普遍性、共同性，即是一切事物、现象共同的性质，即是“最高的可能的抽象”，“对世界上一切可以想象的客体来说都是共同的抽象”，“是一切别的范畴的先决条件”[⑤]。第三，“开端是辩证的”，能满足辩证法之运用的要求，即能成为“继续发展的开端”。如果它一切都圆满具足，具有具体的丰富的规定性，那么它就不能成为开端。只有什么规定性也没有的东西才能成为开端，才有通过辩证发展获得更多规定性的必要，因而才能符合辩证法的要求。“在开端里，不可假定任何东西，它表现为第一个直接的东西。”符合此要求的只能是“纯存

① 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第383页。
② 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第383～384页。
③ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第78页。
④ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第78页。
⑤ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第79页。

在"①。

从实际事实看，黑格尔是通过考察认识、思维发生的实际历史过程而找到逻辑学的开端的。思维没有开始时，是无所谓开端的。一经开始，它就有了开端。这个开端是什么？或这个开端中有什么？只要留心就会发现：在思维开始的那一刹那，有一个对象，它什么也没有，只有"有"这一规定性。思维有一对象，此对象什么规定性也没有。质言之，思维的真正开端是纯有。当思维意识到有"纯有"这一对象时，它的接下来的发展就有可能。总之，开端不是随便确定的，而是有条件的。开端不能是外物、感觉经验、物自体、主体等，必须是概念，而"完全符合这些条件……的唯一概念"是"纯有的概念"②。黑格尔说："开端就是纯有"或纯存在③。

黑格尔认为，这个开端在本质上同时是哲学、科学、纯逻辑、纯思维的开端。他说："其根据早已直接在科学本身表示出来了。"④ 因为无论是从逻辑还是从历史事实看，人的科学认识或思维的真正的起点、出发点只能是这种直接、抽象的东西。随着认识的陆续展开，间接性、具体的规定性才会陆续展现出来。例如，一开始的科学活动所面对的不可能是有具体内容的东西，而只能是一个没有任何内容或规定性的抽象思维或预设：有对象要去认识，至于它包含什么，科学一无所知。是故，这个开端同时是科学的、"哲学的开端"，"抽象的开端"。

对黑格尔把有或无作为思维的开端，许多人提出了批评，认为既然什么也没有，怎么可能成为开端。其实这是不明白思维的本质以及没有认真研究逻辑学的表现。加达默尔（H. G. Gadamer）说："对逻辑学开端的研究使我们认识到：通常对逻辑学以有与无为开端所提出的指责事实上并没有击中黑格尔对思想的辩证发展的内在必然性所提出的要求。"其实，他在这里表现出的"科学要求"是"十分彻底的"⑤。

---

① H. G. 加达默尔：《黑格尔的〈逻辑学〉思想》，载中国社科院西哲史研究室编《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社，1982，第 124 页。

② T. 平卡德：《黑格尔〈逻辑学〉的逻辑》，载中国社科院西哲史研究室编《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社，1982，第 144 页。

③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 54 页。

④ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 57 页。

⑤ H. G. 加达默尔：《黑格尔的〈逻辑学〉思想》，载中国社科院西哲史研究室编《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社，1982，第 128 页。

究竟该怎样理解这个纯存在呢？这无疑是自古以来存在论的一大难题。他这里所说的“纯存在”可理解为存在的最一般的规定性，或“存在”一词最根本的指谓，因此在特定意义上可把它理解为亚里士多德所说的“存在本身”或“作为存在的存在”，因为把“纯存在”的意义弄清了，就等于把一切存在着的东西的共性或最一般的规定性找出来了，这也等于找到了区分存在与不存在的标准。不过，由于前述的原因，即黑格尔完成了对本体论的理解的一种转向，同时拓宽了考察有无问题的视野，特别是不再关心自在的存在，而力图在认识论框架之内考察和揭示进入认识之中或原则上可进入认识之中的存在物及其本质，换言之，他所考察的存在与其说是实在的存在，不如说是概念或纯概念。这就是说，黑格尔所说的“存在”是指思维面前出现的东西，即在思维开始运作时第一个或最先显现在思维中的东西。他说：“开始思维时，除了纯粹规定性的思想外，没有别的，因为在规定性中包含有‘其一’与‘其他’；但在开始时，我们尚没有‘其他’。”“存在”指的是“无规定性的直接性，先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性。这就是我们所说的‘存在’”[①]。只要是思维面前的对象，一开始都有此规定性。只有有它，才可能有后面的认识发生，所以他说它是最原始的规定性。由于它除了断定自己是纯有之外什么也没有断定，因此作为开端的纯有是最原始的无规定性。正是有此出发点，认识才能开始。随着认识的进行，人们就会不断认识到对象的构成、性质方面的特点。认识到一个新的性质或因素，该对象就获得了一个规定性。因此认识发展的过程是一个从无规定性到规定性不断增加、丰富的过程，例如，随着对某对象的质的认识的深入，纯存在就陆续获得它的规定性，表现为“定在”，即存在的直接否定或有限的存在，进而再表现为“自为的存在”，即存在的否定之否定或无限的存在。随着对某对象的量的认识的深入，它会陆续获得量的规定性，如有大小、尺度等。

根据贺麟先生的概括，黑格尔在不同语境下所说的存在有三种意义：“（1）一般的存在，他叫做 sein（也可译作‘有’，与无相对，……即指最一般、最抽象、空洞的纯粹的存在）。（2）特定的存在，亦即有规定性的存在或有质的存在，他叫做 dasein（中文译作‘定在’，指其为特定的存在而言，或译作‘限有’，指其为有限的‘有’以别于‘纯有’而言）。

---

① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第190页。

(3) 有根据的存在，亦即指有条件、有关系的存在，他叫做 Existenz (……简称‘实存’)。”三种存在指的不是实在世界中的东西，而是三种认识，准确地说，是概念随着规定性的增加而形成的由低到高的发展过程。这样一来，从纯有到最后的实存表现的不是实在的演化，而是认识不断丰富、具体化的过程，亦即认识到越来越多的规定性的过程[①]。

不管是哪一个层次的存在，相对于后来的高级认识来说，都是低级的，“是常识和缺乏反思的意识在认识世界时常使用的概念”[②]。它们不同于科学所用的概念，因为科学的概念是与本质有关的概念。

黑格尔所说的“纯有”究竟是什么意思呢？黑格尔说：“纯存在”只有一个断言，即“有”某个东西，或它“是”，它在“着”，除此之外，这个概念再没有包含任何内容，再没有任何断言，没有任何更进一步的规定，如对于它是什么，有其他什么规定性，有何属性和构成，“存在”一词都无断言。“正如它不能对于他物有所规定那样，它本身也不能包含任何（一个规定，即）内容。因为内容之类的东西是与不同之物的区别和相互关系。”[③]

从与无或没有的关系看，“开端的东西还并没有，它才刚刚走到有。所以开端包含一个这样的有，它摆脱了非有，或者说把非有当做一个与它对立的东西扬弃掉”[④]。这个有有什么？“这个什么还是无”。这个有除了纯有这一点之外，什么规定性也没有，就此而言，这个有也就是无，即“某物要从它那里出来的一个无”，“所以开端包含有与无两者，是有与无的统一”[⑤]。有是“空的有”[⑥]。“有是无规定的”，“无质的”，等待着由其他范畴如质、量、度来规定[⑦]。一旦得到规定，哪怕是仅获得一个规定，那么就意味着它经历了发展。随着规定性的增加，它就会变成“实有”，进而变成实存[⑧]。

从纯有与认识、思维的关系看，纯有只能出现在纯思之中，因为“这

---

① 贺麟：《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社，1987，第 369 页。
② W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第 116 页。
③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 54 页。
④ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 59 页。
⑤ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 59 页。
⑥ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 61 页。
⑦ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 68 页。
⑧ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 68 页。

种‘存在’是不可感觉、不可直观、不可表象的，而是一种纯思”[1]。还应注意的是，尽管它能出现在思维中，但由于是纯思，它仍是没有任何思维内容。黑格尔说：“无，纯无；无是与它自单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别。”[2]

从语言上说，“存在”作为语词可作为谓词使用，即能用来述谓任何对象。如果某对象符合它的语义，便可用它来述谓，如可以说“x是‘存在的’”。如此使用的“存在的”表述的是x的一种特殊的规定性，即它是“有”而不是无，除此之外，它什么也没说。黑格尔说：“存在或有是绝对的一个谓词。”[3] 这里的绝对即真理或事实。只要有一个真实的对象，就可用它去述谓。只是它不像表示色声香味的谓词那样，能指出确定、具体的属性，它只能述说对象的纯有的规定性。而这规定性相对于色声香味之类的规定性来说，是没有任何实在与之对应的。例如，说某物是“红色的”，如果该命题为真，那么其上是有对应的实在的，即红的颜色，而说某物是“存在的”，其上除了这样那样的具体性质之外，是不会有存在这样的东西的。

黑格尔这里表现出的“超前”之处在于：他认识到了作为谓词的“有”或“存在”不是真实的谓词，即什么实在也没有指称。其他的谓词如“红的”“重的”等在实在中都有对应的性质或特征，而“有”在实在中没有与之对应的东西。这一看法后为弗雷格详加阐发，进而成了现代西方哲学关注的一个焦点。司退斯说：黑格尔认识到“有”不是“真实的谓语，而仅仅是关联物。它没有以任何方式规定实在，而提供给我们的关于实在的知识是全然虚空的。如果我们被告知实在存在着，我们自然要问：实在是什么？谓语没法提供答案。代替S是P这个命题，我们找到的S是零这个命题。谓语有由一个等于零的空白来代表”[4]。我们将在第三章讨论弗雷格的有关思想时再来进一步探讨这个问题。

有无之辩的最大难题是如何看待“无”，而要讨论这个问题就会面临一个前提性问题：“无”作为概念有无客观根据？如果没有，显然就没有

---

① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第187页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第69页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第189页。

④ W.T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第122～123页。

讨论的必要，而应弃之不理。黑格尔像许多人一样把“无”当做概念，不仅如此，他还走得更远，强调它是纯概念。既然是纯概念，它当然既是没有内容的，又是主观的。如果它完全是主观的，那还有谈论它的客观根据吗？还有必要性吗？黑格尔承认，如果“无”仅仅只是主观的东西，没有客观性，那当然没有必要予以关注和研究。他之所以讨论它，是因为它有客观性。这种客观性的根据在于：它作为纯概念像其他纯概念一样是他的《精神现象学》所展示的意识全部发展过程的结果。意识经过它的漫长发展，最后摆脱了过去只跟外来对象打交道的局限，而得到了既有主体性又有客体性的纯概念，因而它像“纯有”一样是主观与客观或主体与客体的统一。杨祖陶先生说：“到此为止，以主体和客体的对立形式进行的意识形态的运动……结束了，而以主体和客体同一的形式……即精神思维（认识）它自身的本质的运动，也就是纯粹本质性的运动开始了。”① 陈述说明后一运动就是逻辑学的任务。就客观存在的具体事物来说，“无”所指的并不是通常所理解的绝对的没有，即绝对的不在场或空无，而是指作为概念在事物中是有对应的规定性的。换言之，任何事物除了有“有”这一规定性之外，还有“无”这一规定性。无指的是事物之上客观具有的否定的规定性，当然也是抽象的否定性。黑格尔说：“无论天上地下，没有一处地方会有某种东西不在自身内兼含有和无两者。”② 既然如此，谈论无或空就有了客观根据。

不仅如此，讨论无还有重要的学理意义，如有助于克服怀疑主义。怀疑主义之所以是错误的，根源在于没有看到事物是有与无的辩证统一，质言之，不懂辩证法。而“辩证法具有肯定的结果，因为它有确定的内容，或因为它的真实的结果不是空的、抽象的虚无，而是对某些规定的否定，而这些被否定的规定也包含在结果中，因为这结果确是一结果，而不是直接的虚无”③。怀疑主义的问题还在于：“永远只见到结果是纯粹的虚无，而完全不去注意，这种虚无乃是特定的虚无，它是对于结果之所出自的东西的虚无。”④ 总之，只要看到了事物是有与无、肯定与否定的辩证统一，就不会陷入怀疑主义。

---

① 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第337页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第73页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第181～182页。

④ 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1962，第56页。

黑格尔是怎样看待或规定"无"的呢？黑格尔认为，它像有一样，相对"色声香味"等性质来说，如果这些性质被称做规定性，"无"指的也是一种规定性，即什么内容也没有，是完全的空。因此这种规定性也叫做无规定性。他说："无是与它自身单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别。"① 如果说有是肯定性，那么无就是否定性。"这种纯有是纯粹的抽象，因此是绝对的否定。这种否定，直接说来，也就是无。"② 质言之，无指的是事物所具有的抽象的否定性。司退斯概括说："无的思想不过是缺乏一切规定的思想。当我们思考任何事物的时候，只能凭借它所具有的这种或那种规定，如大小、形状、颜色、重量等等来思考，不具备任何一种规定的东西，它便是绝对的空虚，是无。因为根据有的真正的定义，它是所有规定的缺乏，它便是无。"③

从与直观、思维的关系看，有东西被直观或被思维与没有东西被直观或被思维显然是有区别的，而以无为直观或思维的对象正属前者，因此"无是（存在）在我们的直观或思维中，或者不如说无是空的直观和思维本身，而那个空的直观或思维也就是纯有"④。

对无的认识离不开对"有"的把握。因为"无"与"有"不可分割，辩证统一。一方面，它们不同，有就是有，无就是无；另一方面，它们又是同一的，或可以相互转化的。"'有'的对方，直接地说，也就是'无'。""有之为有并非固定之物，也非至极之物，而是有辩证法性质，要过渡到它的对方的。"什么是有呢？"'有'是第一个纯思想，无论从任何别的范畴开始，……都只是从一个表象的东西，而非从一个思想开始；而且从这种出发点就其思想内容来看，仍然是有。"⑤

黑格尔关于有无的辩证法还表现在：过去尽管也有许多人承认无的合法地位及其必要性，但一般只把它当做静态的东西，如认为没有就是没有，有就是有，而没有注意到无本身也是辩证发展的，即有一个从潜在向现实，从无规定性到有规定性、从肯定到否定再到否定之否定的发展过程。这个过程也可看做由低级到高级的发展过程。杨祖陶先生说："由于

---

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第69页。
② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第192页。
③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第69~70页。
④ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第69~70页。
⑤ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第69~70页。

无只是存在本身的否定性的直接的、抽象的、低级的形式，它就还不能深刻地揭示存在本身的这种否定性的真实本性和积极意义。无的最高形式是‘自由’，即这样一种否定性，‘它深入于它自身的最高限度，自己本身即是一种肯定，甚至是一种绝对的肯定。’这就是说，无作为否定性的低级形式表现为一种单纯的、抽象的、形式的否定，但否定性并不停止于此，而是要继续深入自身，达到极限，从而否定（规定或限制）这种抽象的否定，达到否定的否定，即更高层次的肯定。”[1]

无还有一种形式，即从与某物的关系上所看待的无。这种无不再是前面所说的纯无，而有自己的规定性和内容，质言之，它是某个东西的无，或一个规定了的无。黑格尔说：“无是经常要与某物对立的；但某物已经是一个规定了的有之物，与别的某物有区别；所以与某物对立的无，即某一个东西的无，也就是一个规定了的无。”[2]

总之，黑格尔区分开了两种无，一是仅从自身来看、而不涉及关系（如既不考虑它与他物，又不考虑它与自身之关系）的无。这种无即是纯无（reines nichts），因它像有一样除了肯定某物是无或“不是”之外，什么规定性都没有，什么都没有断定，因此没有任何内容，作为概念是完全抽象的。他用了很多方式来说这个无，如“抽象的无”“直接的无”“绝对的无”“无本身”或“作为无的无”。尽管这里也用到了“绝对”之类的词，但与一般人所说的“彻底”“完全”的空无或没有任何存在论地位的无是不可同日而语的。因为黑格尔所说的“无”是有规定性的，只是它什么也没有断定，是抽象的，因此同时又是无规定性。由于它有所指，因此本身又是有，当然是纯有。另一种形式的无是有某种规定性的无，即涉及与他物和自身关系的无。这种无像特定的有和实存一样，是概念辩证发展的产物。

在无与有的关系问题上，黑格尔的看法简单而明确：两者是对立统一的关系。首先，无与有是有区别的，即既有指谓上或完全抽象的区别[3]，又有潜在的区别，也就是尚未发挥出来的区别。因为无与有这两个概念所指的东西都是处在认识开端上的对象，它们本身没有任何规定性，但由此出发，随着认识的展开，其上都会陆续获得越来越多的规定性，因此它们

① 杨祖陶：《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第435～436页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第70页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第194页。

是有不同的潜能的。同时黑格尔又强调，无与有是统一的。他说："直接的、无规定的存在概念就其无内容性而言正是无。无，作为一种空虚性的思维，反过来自身即是一种存在，而且（由于这个存在的纯粹性）和前一个存在是同一的东西。"[①] 黑格尔还说："区别同时又是无区别。"[②]"无是这种自身等同的直接性，那么反过来，有正是同样的东西。因此'有'与'无'的真理，就是两者的统一。这种统一就是变易。"[③]

麻烦的问题在于：事物怎么可能既有又没有呢？黑格尔的回答是：这是事物的必然性所使然。如果一事物是有，那么我们必须同时承认它没有，因为有必然包含没有。有与没有的统一在变化中表现得最明显。"当它变化的时候，它既有又没有。所以变化的范畴解决了矛盾。换句话说，第一和第二个范畴之间的矛盾总是在这两个范畴的统一体即第三个范畴中被调解的。"[④]

有和无的辩证关系表现在：它们具有同一性。司退斯说："变是统一体，因为它包含有和无的同一性。有和无的差别在这种同一性中消失了。……这种统一体是具体的。因为它仍包含着保持在自身当中的差异。"[⑤] 有无的辩证法还表现在：有无可以相互。黑格尔说："一切有的东西，在出生中，本身就有它消逝的种子，反过来，死亡也是进入新生的门户。"[⑥] 当然，黑格尔所说的有无的转化有特定的意义，司退斯说："有和无逻辑上彼此转化，并非在时间上一先一后。"[⑦]"'转化'只是一种逻辑的或方程式的转变。这仅仅意味着有的思想与无的思想是同一的，并由此得出结论：无的思想与有的思想是同一的，即无逆转为有。这种从有到无和从无到有的转化便是变。无到有的转化是发生或产生，有到无的转化是死亡或停止。"[⑧]

如果理解了有与无的这种辩证关系，那么在有无之辩历史上所出现的

---

① 《黑格尔全集》第 3 卷，第 172 页，转引自杨祖陶《康德黑格尔哲学研究》，武汉大学出版社，2001，第 433 页。
② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第 194 页。
③ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第 195 页。
④ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第 85 页。
⑤ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第 123 页。
⑥ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 71 页。
⑦ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第 124 页。
⑧ W. T. 司退斯：《黑格尔哲学》，廖惠和译，中国社会科学出版社，1989，第 123 页。

两种绝对对立观点的冲突就可得到冰释。以巴门尼德和基督教为一方的观点认为：如果说世界的真理或真实是绝对的话，那么这绝对就是存在。前者认为存在是唯一的真理，后者认为上帝是最高的存在或原则。关于绝对的第二种观点是印度佛教和中国道教等所坚持的绝对即空无的原则。黑格尔对此的概括是："无是万物的原则——万物都出于无，都归于无。"[①] 在黑格尔看来，事物的真理既不是单纯的有，也不是单纯的无，而是两者的对立统一。由此说来，上述两种观点都有片面的真理。黑格尔说："有之为有并非固定之物，也非极至之物，而是有辩法性质、要过渡到它的对方的。'有'的对方，直接地说来，也就是无。"[②]

有与无的辩证关系还表现在：两者是肯定与否定的对立统一。作为概念，"有"表示的是事物所具有的抽象的肯定性，说某物是有，即是对它的纯有这一规定性作了肯定。而"无"表示的则是某物的否定性，即它不是什么，它没有什么。但两者又不是绝对对立的，因此肯定它有什么，同时意味着它没有什么，更重要的是，纯有本身就是无，而无本身也就是有。这种关系就像光明和黑暗一样。正像没有黑暗无所谓光明一样，没有光明也无所谓黑暗，"在纯粹的光明中就像在纯粹的黑暗中一样，都看不清什么东西"[③]。同样，离开了作为肯定性的有，就不存在作为否定性的无，反之亦然，任何事物内部都不缺这两个方面，都是肯定与否定、有与无的对立统一。如果说一种规定性是肯定的话，那么它"自身就是一种否定，所以它是否定的无，但是否定的无，自身就是某种肯定的东西。无由于它的规定性……而转变为肯定的东西"[④]。这样辩证地论述有无之间的对立统一关系，后为马克思和恩格斯所继承。

第七节　布伦塔诺：现当代西方非存在研究的源头活水

19 世纪中叶，德国心理学家和哲学家布伦塔诺在走上哲学道路之初便惊奇地发现：哲学陷入了深刻的危机之中。经过探索，他所寻找到的拯

---

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店，1956，第 212 页。
② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982，第 192 页。
③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 93 页。
④ 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，商务印书馆，1982，第 93 页。

救哲学的方法就是：借用自然科学的方法改造哲学，使之成为一门像自然科学一样的科学。他把这样的哲学称之为心理学。当然他也认为，这门科学尚未建立起来，是十足的未来哲学。在他的新的世界图景中，世界是由因果法则所制约的系统，原因与结果都有本体论地位。心理现象也可以作为原因而起作用，因此有本体论地位。不仅如此，布伦塔诺还在心理现象这片无边无际的海洋中发现了此前一直为传统和常识本体论所没有看到的本体论新大陆，即内存在的意向对象。

什么是心理现象？心理现象的范围有多大？布伦塔诺的回答是："心理现象的概念必须相应地扩展而非收缩，因为除了那些为我们在前面明确定义了的心理现象而外，现在的心理现象概念至少还须包括在想象中呈现出来的物理现象。此外，所有那些呈现于感觉中的现象也不应完全被排斥在感觉理论之外。"当然，他认为，这种内化的物理现象仅仅只是作为心理内容而存在的[①]。在确定心理现象的范围时，有一个前提性的问题即心理现象的独特特征问题必须予以回答。心理现象的标志是什么？与物理现象的区别何在？

布伦塔诺认为，揭示心理现象独特本质的方法只能是：先列举明白无误、谁都会承认的心理现象、物理现象的"实例"，然后从中分析和抽象。布伦塔诺尽管承认心理现象有许多特征，如无广延、具有意识的统一性、为内知觉所知等，但他认为，心理现象区别于物理现象的根本的特征只有一个。当然在表述这个特征时，他的表述方式经常变换。如除了说"表象"之外，还经常说"内在的对象性或对象的内在存在性""对内容的指涉""对对象的指向""内在的客体性"以及"意向性"等。内在的对象性，即指心理现象一旦发生，总有其内在的对象显现于心中。布伦塔诺说："对象的意向性的内在存在乃是心理现象的普遍的、独具的特征，正是它把心理现象与物理现象区分开来。"他说得最多的是意向性。在批判继承、改造中世纪意向学说的基础上，他抛弃了考察意向性问题的认识论和伦理学视角，即不考虑意向性与实在的各种关系，不关心意动层面的意向，不关心这种意向与行为的关系，而纯粹从心理学角度予以探讨，形成了自己比较系统而独到的理论。他的有关思想集中表现在《从经验的观点

---

① 布伦塔诺：《心理现象与物理现象的区别》，陈维纲、林园文译，载倪梁康主编《面对实事本身》，东方出版社，2000，第63页。

看心理学》的一段话中。他说："每一种心理现象的特征，就是中世纪经院哲学家称之为对内容的指向、对对象（我们不应把对象理解为实在）的指向或者内在的对象性的那种东西，尽管这些术语并不是完全清楚明白的。每种心理现象都包含把自身之内的某东西作为对象，尽管方式各不相同。在表象中，有某种东西被表象了；在判断中，有某种东西被肯定或被否定了；……在愿望中，有某东西被期望，等等。意向的这种内在存在性是心理现象独有的特征。任何物理现象都没有表现出类似的特征。因此，我们可以这样给心理现象下定义，即心理现象是那种在自身中以意向的方式涉及对象的现象。"①

从哲学上说，布伦塔诺最有影响、引起了后来旷日持久争论的是他关于"实在对象""意向对象"及其与意识的关系的思想。所谓实在对象即物理学的对象，亦即是理论上所设定的外部事物，它们可能真实存在着，但不可能呈现在我们面前。我们只能通过现象去设想、推论它们。就拿我们听声音这种活动来说，"听"是活动，它直接听到的是心理现象或内在对象，而这对象的未知原因则是物理学的对象。我们的意识的意向性只能指向心理现象，不能指向外在实在的对象。在布伦塔诺看来，意向对象是在认知者那里呈现出来的对象，它与实在的或物理的对象不能混同，也不是心理的主观性观念、心像。不过，他不否认经院哲学这样的观点：人能以心中的替代者为中介认识外在对象。但他也有不同于经院哲学的地方。例如，在实在对象与内在对象的关系问题上，他不同意经院哲学的下述看法：两者有内在联系，例如，我之外的颜色与我之内的颜色之间有本质的关联，因此后者以及相应的知觉不可能成为假象。布伦塔诺认为，两者没有相符关系，如我感知到的颜色，在外就没有对应的真实的颜色，可能只有某种振动。其他性质可类推。内在对象不是映象，不是对应的形象，而只是一个记号，它表明有某东西引起了这个现象。真实的存在不显现，显现的存在不真实。就意向对象与意识的关系来说，经院哲学认为，前者是后者认识外在对象的工具或桥梁，而不是障碍。因为意向对象尽管不能从事认识活动，只是展开自身，但它是替代性映象，因此实在对象能通过它而被认识。布伦塔诺认为，意向对象不是中介，而是唯一的、名副其实的

① F. Brentano, *Psychology form on Empirical Standpoint*, A. Rancurelio et al. (tr.), Oxford: Routledge, 1995, p. 89.

认识对象。布伦塔诺之所以得出上述结论，与他的研究动机有关。因为他要解决的问题不是认识论问题，而是心理学问题（经院哲学要解决的是认识论问题）。他探讨意识与实在对象、内在对象的关系，目的是要对心理现象作出界定。至于实在对象是否存在，怎样认识，那则是物理学的问题。

在揭示心理现象的独特特征的过程中，布伦塔诺不经意引发了一个重大的、主导着后来旷日持久争论的本体论问题，即意向对象尤其是非存在意向对象的本体论地位问题。如前所述，他把意向性看做心理现象区别于物理现象的根本的、独有的标志，而意向性又是一种十分奇特的关系属性。一方面，它的出现离不开对象，而在他看来，这对象既不是心理的主观性观念，又不是为唯物主义和自然主义所肯定的物理实在，而是一种特殊的存在。他把它称做"内存在的对象"或"内在的客体性"。这是物理实在和关系所不具有的，也不能由之派生出来。另一方面，作为对象的意向性关系的关系项还可以是非存在的东西，例如，人们经常想到独角兽、方的圆之类的东西，它们尽管在物理世界没有本体论地位，但对意向性出现则是一个必要条件。换言之，如果指向非存在的意向关系作为事实出现了，那么构成这个关系的两个关系项即意向主体和非存在的意向对象也就一定作为事实出现了，否则意向关系便无法理解。很显然，这种能与非存在对象发生关系的现象在物理世界是找不到的，因为物理的关系只能出现在两个实存的关系项之间。如果是这样，布伦塔诺便无意中提出了一个以前从来没有被人们想到的本体论问题：怎样理解意向对象的内存在性？怎样说明那些为意向活动所指向的非存在对象？它们是心灵、物理实存之外的又一种存在吗？传统的本体论尤其是唯物主义、唯心主义的本体论在界定世界上的存在时是否遗漏了这些内在的对象，尤其是非存在对象？

这些问题不仅是后来本体论研究中的重要问题，而且是布伦塔诺学派分裂的一个导火索。特瓦尔托维斯基（K. Twardowiski）和迈农等为回答这些问题形成了自己的对象理论，认为意向性有对象与内容两方面，而且对象有时是非存在的。而胡塞尔另辟蹊径，在1894～1901年认为，有一些活动有内容，而没有对象。他后来之所以提出现象学还原主要是基于这样的主张，即所有指向外部的活动可能没有外部对象，先验现象学就是带有笛卡尔（R. Descartes）印记的关于意向性的本质主义的本体论。

第二章　迈农的对象理论及其“本体论迷津”

迈农是奥地利哲学家和心理学家。1875～1878年，他师从布伦塔诺，后建立了自己的心理学实验室，并独树一帜，形成了自己的兼有哲学和心理学双重性质的学派。通过自己的独特观察和思考，他发现：已有的形而上学和本体论存在着严重的狭隘性和片面性，为了给予纠正，他提出了比形而上学范围还要广泛的所谓对象理论。这一创意使本来就够麻烦、够混乱，问题本来就多、就难解决的本体论领域更加疑惑重重、乱上加乱。当代的新迈农主义者劳特利把迈农新增加的本体论问题即非存在难题称做“迈农或本体论迷津”（jungle）。饶有兴味的是，这一迷宫在最近几十年很迷人，将大量哲学家、逻辑学家、语义学家尤其是分析哲学家吸引进来，以至于本体论和相近的领域一直在玩穿越这一迷津的游戏。

不管怎么说，迈农的对象理论的确是新颖别致的。传统形而上学尽管自诩是一门涵盖范围最广泛、最普遍的学科，但在迈农看来，事实并非如此，因为它只注意到了存在的东西，而忽略了非存在的对象。为了克服这一片面性，填补过去哲学思维上的空白，他便建立了比传统形而上学要宽广，乃至能涵盖世界上的一切对象、现象的对象理论。其独到之处在于：不仅关注存在对象，而且着力在非存在对象界域内探幽析微。对此，罗素（B. Russeu）作出了正确的评价：不管迈农的观点有无价值，但“他的方法无疑有巨大的价值”，因为我们的研究所依赖的材料并非都来自于经验观察，有些需要假定、组合和想象。而在这方面，迈农作出了有益的尝试[①]。在著名的迈农研究专家兰伯特（K. Lambert）看来，强调研究非存在对象并非是猎奇或无中生有，迈农的观点不仅有事实根据，而且对后来哲学的发展有实实在在的意义。他说：“迈农的工作不仅在特定历史时期是重要的，而且所提出的有价值的、独到的思想对当代分析哲学研究许多

---

① B. Russell, “Meinong's Theory of Complexes and Assumptions,” *Mind* 13 (1904): 205.

最核心而深刻的问题也有意义。”①

第一节 迈农对象理论的动机与逻辑诱因

如前所述，迈农的对象理论是新奇的。这种新不是为新而新，不是为了猎奇而故弄玄虚，不是为引人注目而胡编乱造的。从西方形而上学的历史发展进程来看，对象理论的出现有其历史和逻辑的必然性。

传统观点认为，哲学、科学只能研究存在的东西，换言之，它们能以之为对象、并能为之建立理论的对象只能是存在的东西。因为非存在对象没有自己的属性和特征，无法被人思考，从语言上说，无指称的表达式不能成为真实陈述的主词，因而人们无法有意义地予以言说。非存在对象即使能被思考和言说，甚至为之建立学说，但对于人类来说也没有实际的价值。一方面，非存在的东西之上不可能有真理出现，因为真理是对实存对象的客观认识，另一方面，它们不能转化为人们生存所需的物质资料。迈农敏锐地意识到：哲学和科学如果只关注存在着的东西，那么我们身边的许多现象和问题都无法得到说明。例如，在现实生活中，有许多语词没有任何所指，如神话所虚构的人物、事件并没有真实的指称但却有意义。这是迈农的对象理论之外的理论难以说明的。而根据迈农的理论，则不存在说明上的困难。在他看来，无指称词语之所以有意义是因为它们指向了非实存对象。另外，关于非实存对象的陈述为什么有真假也是说明上的一大难题。例如，可以对圣诞老人、福尔摩斯形成或真或假的判断，或者说，我们关于他们的断言可以有真假。例如，如果有人在熟悉关于福尔摩斯故事的人中宣称：福尔摩斯是柯南·道尔小说中所讲的一个美国大侦探，那么就会被这些人看做虚假的断言。如果断言他是英国大侦探，那么就会被看做真的。如果根据迈农的非存在对象理论，那么上述现象便可得到顺理成章的解释。

迈农还认识到，再常见不过的现象是：每个人都可以获得或思考这样的观念，它是关于并不实存的某物的。很显然，如果没有关于某物的观念，就不可能有观念，因此有观念一定有某物，这某物可以是不实存的。

---

① K. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, xiv.

这一现象也是过去哲学完全无法予以说明的。

基于大量的事实，迈农在1910年再版的《论假定》一书中再次重申：他要弥补传统形而上学和科学的片面性，探讨被它们忽视了的另一个非实存的领域，进而在建立关于非存在对象理论的基础上，建立了比传统形而上学更全面的对象理论。他自认为，他的对象理论的新颖之处是：与真实、事实无关。他不是要说明真实世界的本质特点，而是要说明与实存无关的形而上学问题。根据他的新的理解，形而上学有两种：一是实存的形而上学，另一是与实存无关的形而上学。它们合在一起就可用他发明的名称“对象理论”予以称呼①。

作为心理学家的迈农当然特别关注人的心理现象。通过对心理现象如思维的剖析，他发现：首先，思想总是有内容的，且这内容一定是思想的对象；其次，这内容中的一些与实存的东西有关，而许多也与实存的东西无关。另外，人的经验是人接近、到达、把握实在和事实的重要乃至是唯一的途径和工具，而经验既可告诉我们实存的东西，又可将非实存的东西呈现给我们，如将令人恐怖的、根本不存在的东西呈现出来，进而引起人的害怕。对于这类现象，如果不通过建立像迈农的对象理论那样的理论，而指望传统的理论，是没有解释的希望的。经验或思维在呈现、表征真实存在的东西时，或者在意指实存事物时，它们直接指向、意指的东西显然不是时空中实存的事物，如我可以闭着眼睛想我拿着的笔，这被想的笔显然不是存在的东西，显然没有真实的笔那样的本体论地位，但显然又不是无、不是绝对的空。而这显现的、所与的事实绝对是过去的形而上学甚至自命要关注一切存在的本体论所遗忘的对象。即使是一个人也有无穷无尽这样的对象，更不用说所有人所想、所述的对象，因此旧的形而上学所忽略、遗弃的领域比它关注到的领域可能要大得多。

通过对否定性陈述句的分析，迈农获得了建立新的对象理论的源泉和动力。例如，有许多这样的否定句：“飞马不存在”“不老泉不存在”等，迈农通过分析指出：“如果我断言：某对象不存在，那么我要对它的不存在说出任何东西，似乎必须先以某种方式理解了该对象。”② 这就是说，人要对飞马等作出否定，要说出它们不存在，首先它们得以某种方式给予

① A. Meinong, *Über Annahmen*, Berkeley: University of California Press, 1970, pp. 275 - 276.

② A. Meinong, "Theory of Objects," in R. M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Pheonomenology*, New York: The Free Press, 1960, pp. 84 - 85.

作出否定的人。而这给予不是纯粹的无，至少有某些属性和特征呈现于判断者的心灵之中。不然的话，判断者怎么可能作出否定判断呢？这一看法不仅向传统的观点提出了挑战，而且把一些更深层次的心灵哲学和认知科学问题尖锐地摆在人们面前了。例如，在对象被断定为不存在之前，人是怎样与对象打交道的？在什么条件下，对象先于被规定而表现自身？对对象的规定的必要条件是什么？这些就是由迈农提出的、被后来称做“柏拉图胡须难题”的问题。

迈农的对象理论与他在传统本体论对语言所作的假定中所发现的问题有关。在他看来，传统本体论关于语言有这样两个天经地义的假定：一是用谓词对某主词作了说明和述谓，就意味着对它的存在作了断定，至少断定了它的某一方面的“是”。亚里士多德的十范畴就是10种述谓方式，这也意味着事物有10种存在方式。迈农发现：用谓词所作的述谓，有上述情况，但并不尽然。二是每个单独词项都一定指称了某种存在。这两个假定在迈农看来都是片面的。为予以纠正，他建立了自己的对象理论。由于他有这样的动机，因此他的理论便有重要的语义哲学意义，例如，它对于人们深入探讨意义、指称的本质有重要的启示作用。正因为如此，语言哲学中对迈农的关注和探讨要甚于其他领域。在后期，迈农把自己的对象理论推广到了价值论和伦理学之中，并写了《论一般价值论的基础》等论著，对价值、道德等的本质作了原创性探讨，认为价值是我们可以通过感受形式把握的对象。有关的理论有对错、适当不适当的区分，这是为什么呢？传统理论由于坚持价值的应然本质，否认与之相对应的实存、实然对象，因此一直无法说明其对错，无法说明这类判断何以可能。而迈农的对象理论则弥补了传统理论的上述缺陷。

迈农对象理论的出现还与他对虚构的观察有关。他发现：作者在创作虚构作品时，读者在消费它们时，都可以思考、谈论虚构的对象，以及与之发生因果关系，如为之高兴或愤怒，为之怒吼或声泪俱下，甚至为其付出生命。在日常生活中，虚构的对象成为人们攻击、指责的对象，成为人们学习、模仿的榜样是常有的事。如果是这样，就必须建立能说明以下事实的理论：人们为什么能思考和谈论不存在的东西？神话故事中的话语为什么有意义？所描述的对象尽管不存在，为什么对读者、听众、观众有因果作用？提出和思考这类问题正好促进了迈农理论的形成。

布伦塔诺关于意向对象的理论及问题既为迈农建立自己的对象理论提

供了基础平台，又为他的创新发展奉献了智慧的火花。布伦塔诺承认意向对象不同于外在对象，它是内在的。迈农顺着这一思路进一步引出了一种新的非存在对象。在他看来，如果意向状态必定有其对象，那么当人们想到不存在的东西如独角兽时，也一定如此。这对象具有非实存的性质，因而一定存在着非实存的对象。

第二节　对象理论的核心范畴和主要原则

从形式和动机上看，迈农的对象理论与传统形而上学一致的地方是试图把世界上的一切事物囊括进来，不遗漏任何东西，建立一种包罗万象的科学。但迈农认为，这门科学具有最大包容性的核心范畴不应是“存在”，而应是对象。因为存在只能涵盖存在着的东西，没法涵盖非存在的对象。而对象无所不包，所有一切存在、不存在的东西，所有个体事物、属性、关系、命题、概念、事态、事件、事实等都可称做对象。迈农说：“对象就是任何一切东西。”[1] 他所说的“对象”（object，gegenstand）指的是这样的东西，它出现于心灵面前，或可能被思想、意指，从外延上说，它无所不包，甚至包括现实世界以外的可能和不可能世界中的东西。

从对象与实存事物的关系看，对象的范围越大，就越具有超越性或似超越性（quasi-transendence）。所谓超越性，即超越于实存事物，既包含它们，又超越它们；所谓似超越性，即超越于亚存在的事物。因此对象的范围可穷尽一切。据考证，迈农对对象的规定继承了特瓦尔托维斯基的思想。特瓦尔托维斯基的界定是：“一切通过表象呈现出来的东西，即由判断肯定和否定的东西，由情感期待或厌恶的东西，我们都称之为对象。它要么是真实的，要么是非真实的。其中共同的地方在于：它们都能成为心理活动的对象。”[2]

与“对象”相关的概念是“目标”（objective）和对象性（objectio-ity）。目标是相对于自在的存在而言的，任何事物只要进入心中，被心灵涉及了就成了心中的目标，实即成了它的对象。所谓“对象性”是指心灵有这样的属性，即不再是潜在的，而转化成了现实的活动，这活动的必要

---

① R. Grossmann, *Meinong*, London: Routledge, 1974, p. 224.

② K. Twardowski, *On the Comtent and Object of Presentations*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1894, p. 37.

条件是其中有对象。简言之，对象性指的是心灵指向某目标或对象，或者说心有指向对象的属性。因此也可以说，对象性是心灵的一种能力。

从与布伦塔诺的关系看，迈农的“对象”概念中留有布伦塔诺思想的清晰的印记。这主要表现在：迈农像布伦塔诺一样认为，对象并不是一个自在的东西，而是心灵所指向、所意指、所关涉的东西。由于心灵指向对象主要是通过表征（representation）实现的，因此表征就是对象之出现或心灵有对象（objecthood）的前提条件。

还应注意的是：迈农晚年对对象的规定受到了现象学创始人胡塞尔的影响。这主要表现在：他在规定对象时引入了“所与性”（qivenness）概念。该概念突出的是对象的这样的特点，即对象与经验密不可分，是在经验中显现出来或被给予的，既不是心灵的主观观念，又不是纯自在的东西，而完全是两者相互作用过程中所与的东西。当然，迈农与胡塞尔也有区别。后者认为，对象是依赖于经验自我的，甚至是经验自我构建的。这一看法既适用于实存的、时空中的世界及其事物，又适用于幽灵、梦境、幻觉之类的对象。对象有什么样的本体论地位，完全是由我们人决定的。而迈农在对象的本质问题上，尽管有经验论和现象学倾向，但又有实在论倾向，这表现在他认为，对象并不是完全依赖于经验自我的东西，而有其独立性、客观性的品格，正是有此特点，对象才能被判断为存在或不存在。由于既能被判定为存在，又能被判定为非存在，因此它超出了存在的范围，故有“超存在”（aussersein）的特性。

就对象的共性来说，传统形而上学所说的“存在”（being）只是其二级属性，不是最一般的属性或本质。一切对象共有的最一般的性质是“有”或“是”（there is）或“事实”（fact, gegebenheit）或“所与”或“出现”（being-given , it is given）、“如此之在”（absistence）。迈农使用的这些词除了最后一个是新造的之外，其余的都有旧词赋新义的特点，因此不能作望文生义的理解。这里，我们从词汇学上稍作分析。

先看相关的语词。迈农用来表示对象共性的上述词语与传统本体论的存在谓词，如“存在”（being）、“实存”（exist）和“亚实存”等，没有任何相通之处。“实存”作为动词指的是存在（being）中最真实的存在对象的存在方式。这种对象的首要特点是有形体、占有时空，因而看得见、摸得着。如自然界中的个体都可以说“实存着”。作为名词，指的是这类对象的存在状态，或指这类对象本身（existents）。从存在的等级或真实

性、实在性的程度来说，实存的事物由于有现实的实在性（wirklichkeit）因而最真实，可以说是基本的、第一性的存在。而“亚实存”（subsistence，bestand，bestehen），指的是没有时空规定性的对象，如抽象对象、共性等。它们有存在地位，因而是存在的一种形式，但由于没有具体的形体性、时空规定性，因而没有现实的实在性，只有次级的实在性，故被称做亚实存。这是迈农对存在所作的一项新的区分。还应注意的是，尽管他看到了存在形式的多样性，强调不能把实存等同于存在，亦即看到了存在着的对象有更高、更抽象的共性，即存在性，但他同时又发现并强调：存在并不是一切对象的共性，只是存在着的对象（实存和亚实存对象）的共性。作为最广泛范畴的对象，其共性是“有”等词所指的属性。值得注意的是，迈农把“有”与前面的存在谓词区别开来了，认为它只是没有本体论承诺的中立量词，与“所与”“现实”“事实”“情况”“出现”等词的意思相同，指的是：对象作为事实出现了，它们确实地、现实地是一个对象，但又没有断言对象有存在地位。以“absistence”为例，它是新迈农主义者芬德利创造的一个新词，表面上是个否定词，因为它带有“ab”这个前缀，但其实没有否定意味。它指的是对象被给予了，与其说该词所指的是存在的一种形式，不如说是非存在的一种形式。这种形式完全不同于实存和亚实存，因为它比后两种存在形式更普遍，涵盖面更宽。质言之，一切实存、亚实存、非实存、非亚实存的对象都具有这种“有”的形式，即只要作为对象，就都作为事实被给予了，都是所与、都是显现。正是在这个意义上，许多论者认为，迈农在规定对象时带有现象学倾向，即把一切现实的对象都看做显现或现象。也就是说，实存、亚实存的东西可作为现象出现，非存在也是如此。一旦非存在被意向状态指向了，就是所与，这是一种特殊的现象。

从对象的本质构成来说，对象这一概念的最一般的本质内涵中既不包括存在，又不包括非存在，更不包括两者的相加。这些属性尽管是对象中的部分对象的属性，但不是对象之本质的构成因素。为区别起见，他把不属于对象之本质的属性称做核外（extranuclear）属性，把那些属于对象之本质构成的属性称做核内（nuclear）属性。例如，一个虚构人物的黑头发、勇敢、平凡，方的圆的东西之方、之圆等，都是核内属性。它们显然还有非实存、非亚实存的属性，但这些不是它们固有的本质属性。因为方的圆之所以是一个对象，不是由于它有非实存的属性，而是由于它具有方

和圆的属性。因此同时有方和圆的属性才是它的本质属性。其他非存在对象也是由于有种种被意指的属性才成为对象的。同理，实存的对象之所以作为实存对象而存在，不是由于它们有存在的属性，而是由于它们有种种具体的属性、特征才成为对象的。由此，迈农得出结论：对象的属性（或如此之在，详后）独立于它的存在，只有属性才是它的本质或核内属性，存在和非存在不是对象的本质，只是它的核外属性。

核内和核外属性的区分最先是由迈农的学生马里作出的。马里认为，对象的属性很多，但可分为两大类，一是核内属性，它们是对象的组成要素，二是核外属性，即对象在与别的事物发生关系时表现出的、不属于对象本身的属性。迈农进一步认为，核外属性是高阶属性，它不是对象自身表现出的一阶属性，而核内属性是对象的组成部分。核外属性的例子有：简单性、存在性、不存在性、确定性或标志性（即把有此属性的东西与别的对象区分开来的标志）、不确定性（非标志性）。后两类属性之所以也是核外属性，是因为它们是高阶属性。总之，核内与核外属性的区分标准是看属性是否是对象之本质构成。他说：“一对象的构成性属性之集合是核内的，其余的即是核外的。”① 基于上述分析，他对于对象的本质特点提出了这样概括性的结论：对象不过是它的全部核内属性。

很显然，迈农在这里从根本上背离了传统的本体论。传统的观点是：只有当一对象存在时，才有其本质，或才有其核内属性，即有如此之在。后来的萨特更明确地把它表述为：存在先于本质。而迈农认为，这是一种偏见，例如，几何学所关心的点、线、面、体、角等都有其属性和特征，但这些属性和特征显然不依赖于实际的存在。换言之，几何学的那些对象可能有存在或非存在的属性，但即便如此，这两个属性并不是这类对象的本质，或者说不是它们的核内属性。它们的核内属性是它们圆、方、角以及种种量的规定性之类的属性或特征，而且这些属性是独立于存在的。

从种类上说，对象有两大类，即存在和非存在的对象。从范畴上说，非存在对象是实存和亚实存对象之外的一切对象，如虚构对象、矛盾对象（如方的圆）等。根据传统哲学和常识的本体论标准，亚实存对象也是不

---

① A. Meinong, *Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Graz: Akademische Druck-U. Verlagstanstalt, 1972, p. 176.

实存的。从这个角度可以说，对象有实存和非实存对象两种，后者又包括亚实存对象和既不实存又不亚实存的对象。这里要注意的是，迈农赋予“实存”和“存在”的意义是不一样的，前者是指有时空定位的具体、个别的事物，而后者包括实存和亚实存的东西。如果这样理解，非实存和非存在的范围就是不一样的，前者的范围比后者大，因为后者指的只是实存和亚实存之外的第三类不存在的对象，而前者除它之外还包括亚实存的东西。怎样理解非实存的对象呢？存在与非存在、实存与非实存，以及它们与对象究竟是什么关系？对象的本质究竟是什么？迈农为回答这类问题便提出了自己的关于对象的两个原则。

第一个原则是所谓的“独立性原则”。这一原则的雏形是马里提出的，迈农借鉴过来，作了自己的充实和重新规定。马里强调：一对象的属性不依赖于或独立于它的存在。他说：“对象的如此之在不受它的非存在的影响。”[1] 换言之，不管对象是否存在，只要是对象就一定有自己的属性。一对象即使不存在，但仍是“这样的”，即有如此这般的属性。马里后来不仅放弃了这一观点，而且对迈农理论所隐含的许多缺陷、问题作了一定的同化和消解[2]。然而，迈农不仅接受了这一观点，而且大加阐发，把它作为自己对象理论的最核心的原则。独立性原则有多种表述方式。其中一种表述是：对象的“如此之在”（sosein）独立于或不依赖于它的存在（being）。“如此之在”即指前面所说的核内属性及其集合。有属性，对象就作为事实出现了，这个事实与对象是否存在没有关系。因为不存在的事物也可有自己的属性，如方的圆既是方的又是圆的。这两个属性（如此之在）才是它的本质，至于它是否存在，那无关紧要。这个原则强调的是：对象的本质是如此之在，是种种属性结合在一起，即使不存在也可作为对象出现。另一种表述是：有（there are）这样的对象，但是事实上，它们是不存在的（there are objects concerning which it is the case that there are no such objects）。质言之，“有”事实上压根就不存在的对象。在一般人看来，这些阐述陷入了明显的自相矛盾，因为它一方面说，有对象，另一方面又自己打自己的嘴巴，说没有这样的对象。在译成中文时，由于中文语

---

① A. Meinong, "Theory of Objects," in R. M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: The Free Press, 1960, pp. 82 - 88.

② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 44.

词在表述存在现象时的单一性和局限性，其矛盾更加明显和突出。迈农也不否认这一点。但他和他的后继者又认为，只要准确理解有关语词的含义，辅之以一些必要的说明，其矛盾又会被消解。

迈农的辩解是：这里所说的对象之“有”（there are）有特定的含义，即指“似或假（pseado -）实存”。所谓“似实存”又可有这样一些理解。假如用 x 表示非存在对象，那么“假实存”一是指想到 x 的活动是实存的，二是指 x 被相信或假定是实存的，三是指由于 x 借助与实存的东西的关系，而获得了某种不能等同于实存的存在方式，即有亚或次级的存在，至少可以肯定“有”这个对象，或被给予（given）了这个对象。迈农一般倾向于最后一种解释。

斯托特（G. F. Stout）教授认为，只要限定“有”的意义，就可避免矛盾，如把“有非实存对象”理解为：它在思想中实存，或对于思想来说实存（existence for-thought）。他强调：这里的连字符指的是我们碰到了一种类型的存在。他自认为，这就是迈农说非存在对象有似实存地位的意思，因此可看做迈农思想的进一步阐释①。芬德利援引迈农的观点指出：这种阐释不是对迈农所说的“似实在”的正确诠释。因为非实存对象是无限的，其中无疑有许多不在思想之中，因而不可能对于思想而存在②。

另一种创发性解释是罗素在《数学原理》一书中所提倡的，其特点是把“实存”与“存在”区别开来，让前者严格限定在时空内的实存对象之上，而让后者的适用范围扩大，既包括实存的东西，又包括不实存、甚至可能和不可能的对象。他说：“存在指的是每个可设想的项目，是思想的每个可能对象所具有的东西，总之，属于一切可能发生在真或假命题之中的东西。……数、荷马诗集中的诸神、关系、客迈拉和四维空间都是存在，因为如果它们不是一种存在，那么我们就不能形成关于它们的命题，因此存在是一切事物的普遍属性。述说任何东西，就是表明它存在着。相反，实存只是存在中的某些事项的特性。”③ 也就是说，“实存”指的是时空中真实存在的东西，而“存在”则指一切真实和不真实的东西，只要是

---

① G. F. Stout, *Studies in Philosophy and Psychology*, p. 335.

② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, pp. 44 - 45.

③ B. Russell, *The Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton& Com., 1903, p. 449.

能被设想、想象的东西，包括可能和不可能的东西，都可放入其下。因此它无所不包。如果这样理解“存在”或“有”，说“存在着不存在的对象”就没有什么矛盾。

如果把上述看法看做罗素自己对有关问题的解答，那没有什么问题。但如果把它看做对迈农的独立性原则的诠释，那就包含着误解。如果把这种理解说成是迈农的思想就会差之毫厘，失之千里。事实也是如此，后来的罗素在走向迈农的对立面进而给予批判时，批判的恰恰是自己的上述误解，而非迈农的观点。因为迈农这里所说的“有”“是”没有本体论承诺，是超越存在和非存在的。用现在的话说，它们不是存在谓词，因此不涉及对存在和不存在的断言。迈农的另一原则即“中立性原则”更清楚地说明了这一点。

第二个原则是所谓的“中立性原则（the principle of indifference）”，迈农强调的是：“存在和非存在在本质上都不属于对象的本质。”[①] 换言之，存在与非存在不是对象的构成性的核内属性，对象超越于它们之上。这就是说，就存在、非存在与对象的关系来说，存在和非存在没有不同，即都不是对象固有的东西。对象既没有必要是存在的，也没有必要是非存在的，因此可以说对象中立于或超越于存在和非存在。质言之，存在和非存在都不是对象之本质的组成部分，对象之存在或不存在对对象没有任何影响。

上述两个原则无疑有明显的不同，否则，有一个原则就够了。它们的区别主要在于：中立性原则涉及了对对象之本质本身的说明，即主张对象的本质是属性，而不包括存在性和非存在性。而独立性原则则没有具体说明对象的本质是什么，只强调对象之本质不依赖于或独立于存在。因此后者以前者为基础，但又进了一步，即认为，由其本质所决定，对象的有，不依赖于其是否存在。

当然从提出的先后顺序来说，中立性原则是为了进一步说明和辩护独立性原则而提出的。根据独立性原则，对象的如此之在或属性独立于它们的存在，即是说对象有什么属性并不依赖于它们是否存在，本质（属性）是先于存在的。这个原则一提出就被人们指责为自相矛盾的胡诌。它说的

① A. Meinong, "Theory of Objects," in R. M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: The Free Press, 1960, p. 86.

似乎是：存在着不存在的东西。面对这种批评，迈农便阐发了他的中立性原则，其核心范畴是“超越”或“超存在”（aussersein）。所谓超越即指对象的存在或不存在不是对象本身的第一性属性，而是外在于对象或中立于对象的，换言之，对象超越于存在之上。迈农的根据是：意向对象有一个特点，即它被设想成什么样子并不是以它的存在或不存在为根据的，而是基于它的特征，即它的如此之在。如一个人想到什么，必要的条件不是被想到的东西一定要实际存在，而是这个东西必须有这样或那样的特征。如果它什么特征、属性也没有，那么它就不能被设想。但如果没有存在或不存在的属性，则照样可以被思考。

应注意的是，迈农的中立性原则尽管强调对象的本质与其存在或非存在是不同的，但他没有这样的意思，如方的圆的本质证明了它的非存在，换言之，对象的非存在并不是由它的本质决定和证明的。他说的是：对象就其本质来说是不同于存在的，质言之，存在、非存在不属于对象的本质中的东西。

至此，迈农对象理论似乎将它的核心范畴“对象”的庐山真面目完全展现出来了。对象似乎具有这样的标志，第一，对象要成为对象必须被某一种心理活动所指向，例如，被思维活动所想到。第二，任何对象都有真假，非实存在的东西也是如此，因为我们能对它们作出或真或假的判断。可见，迈农在真假与存在不存在的关系问题上的观点相对于传统本体论来说发生了重大的转变，即不再把真与存在、假与非存在等同看待。第三，有属性就有对象，非实存的东西也符合这一条件，因此也是对象。但是问题在于：迈农的对象理论以克服形而上学只关注存在的东西这一片面性、狭隘性为出发点，事实上也在一定程度上达到了自己的目的，难道迈农的对象理论不是也面临着陷入了新的片面性和狭隘性的难题吗？例如，用迈农的思维方法可以对对象理论提出同样的问题：你不是像过去的形而上学一样只注意了对象，而没有注意非对象吗？即使能找到涵盖对象和非对象的更大的范畴，责难似乎可以无穷递进。

迈农的对象理论除了上述范畴和原则之外还有一个描述假定，即每个对象都具有表现其特征的一切构成性或核内属性。正是因为有这些属性，人们才能对之作出描述。反之，如果能对这些作出描述，那么就证明有属性出现了，进而可证明有对象出现了。

非实存对象有无自己的显现方式？如果有，是以“超存在”的形式还

是以别的方式出现，如“所与”或“出现”或“得到”或亚存在等？对这些问题，注释家们对迈农的思想的理解差异很大。有的人认为，迈农承认：它们可以以亚实存的形式存在，如相同、差异等抽象对象就是如此。当然这里的问题很复杂，不管迈农的看法是什么，有无合理性，但可以肯定的一点是：迈农在这里提出了一系列重要的、后来受到了分析哲学高度重视和广泛争论的问题，如怎样看待“存在”之类语词的性质？它们是不是谓词？是不是量词？如果可以作为量词，它们究竟是存在量词还是无存在承诺的中立量词？所指的是不是属性？如果是属性，究竟是一阶属性还是高阶属性？等等。

第三节　对象分类、“目标”及其本体论问题

整个世界由对象构成，对象就是一切，但样式五花八门。迈农对对象有不同的分类方式。

迈农的第一种也是最常用的一种分类是根据存在作出的。他指出：从是否存在上说，对象有存在和非存在两类。如果以是否实存为标准，那么对象则有实存和非实存两类。前面曾述及这两对范畴之间的差别。这里重点剖析后一种分类。实存（existence，动词：exist），或实际真实的存在，指对象在质料上的存在，或者说物理的存在，如山、鸟。亚实存对象原则上不可能存在，如数字、公理等，只在逻辑上成立，因此可称做逻辑的、形而上学上的存在。“亚实存”作为动词译自英文的“subsist”，其对应的德文词是“bestehen”，有“存在”“出现”“得到”等意。例如，同一性、差异性、几何学的对象都不具有实存地位，但有亚实存地位[①]。迈农说：“相同性可亚存在于 3 和 3 之间，差异性可亚存在于红与绿之间，尽管它们不能像房子或树那样实存。”[②]

实存和亚实存之所以不同，第一是因为它们存在或表现的方式不同，例如，房子以广延的形式出现，而相似性、相同性则没有这样的样式。第二是因为实存的东西是完全的，在每一方面都是确定的，而亚实存的东西

---

① A. Meinong, “Theory of Objects,” in R. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: The Free Press, 1960, p. 79.

② A. Meinong, “Über Annahmen,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, Craz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1910, p. 57.

是不完全的，只在某些方面是确定的，别的方面则不确定，如一个人与另一个人的不同，总是就某些方面而言的，不是就一切方面而言的，相似性也是如此。第三，它们的表现或标记也是不同的，实存总是有时间标记的，如某座建筑以前没有，只存在于近几个世纪，而亚实存没有这个标记[①]，如红与绿之间的差异就没有时间性。从与实存的关系看，所有实存的东西都有亚实存的地位，因此可以说实存包括亚实存，但亚实存不可能实存。例如，飞船在以前被认为是亚实存的东西，但现在无疑是实存的[②]。尽管如此，两者无疑是有根本区别的。例如，四颗豆子的集合体与四颗各自独立存在的豆子，就是两类不同的存在，后者更真实。第四，它们分别以不同的方式进入世界，或显现于世界，它们的“在那里”有不同的意义。因此如果认为集合像其成员一样实存，那显然是没有道理的。第五，实存的东西有时间性，如可以注明它存在的时间，而亚实存的东西则不是这样，我们不能有意义地把日期与它们联系在一起[③]。第六，从认识上说，有些实在的亚实存性是不可理解的，例如，偶然的事实。当然在大多数情况下，亚实存无须通过特殊经验就能为理性所认识，如两个集合是否相等、两点之间的距离、两种颜色的相似程度都是如此[④]。第七，实存对象与亚实存对象的区别表现为真实对象与理想对象的区别。在迈农那里“真实”（realität）不完全相似于英文的“reality”，它肯定不适用于非实存的东西，也不适用于抽象对象，因为抽象对象是理想对象，而有真实性的对象则接近于具体的对象。第八，从亚实对象与关系、复合体这样的对象的关系看，后一类对象中有些是实存的、真实的，有些是亚实存的。理想对象的特征则较复杂，当从它们与它们的载体分离开来看时，是无时间地亚实存着的，而在它们实际例示出现时，则实存着。

---

① A. Meinong, “Über Annahmen,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1910, p. 59.

② A. Meinong, “Über Annahmen,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1910, p. 74.

③ A. Meinong, “Über Annahmen,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1910, p. 114.

④ A. Meinong, “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung,” *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XXI, pp. 182 - 272. Reprinted in *Alexius Meinong Gesamtausgabe* [*Complete Edition*], Vol. II, ed. by Rudolf Haller, Rudolf Kindinger in collaboration with Roderick M. Chisholm, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1978, pp. 394 - 395.

关于亚实存对象的范围，迈农在不同时间的说法是不一样的。如有时认为，亚实存的东西有三类，一是金山之类的存在，其非实存性只是一个经验的事实。二是方的圆之类的对象，它们之所以不能实存，是因为它们是矛盾的。三是数、相同、相似、相异等。这些对象无疑有某种程度的存在性，有某种存在方式，但又不能像实存的东西那样有时空规定性，有功能作用[①]。在多数情况下，他所说的亚实存对象指的是这里所说的数之类的抽象对象，而前两类对象则属非存在对象。抽象对象介于实存和非存在对象之间，其典型例子是：我桌子上的四个果仁形成的集合体。它显然不是心理状态，而是有一定实在性的对象。当然，把它们作为一个对象离不开心理的组合活动。不过，这些活动又不能看做被理解了的对象的组成部分。这个组合具有每个果仁所不具有的属性，如不是褐色的，不是圆的，不是四而是一。作为整体，它与周围事物有不同于其组成部分的关系。

对对象的第二种分类方式是以对象的表现方式为根据的。迈农认为，根据表现方式，对象有具体和理想之别。前者指存在于时空中的、以个体形式表现出来的对象，后者指没有时空定位而以抽象形式表现出来的对象，里面既有亚实存对象，如同一性、差异性、数学对象等，还有非存在对象，如方的圆等。

第三，根据心理活动可把对象分为四类。因为有四种心理心理活动，即呈现、思想、情感、愿望。与此相应有四种对象：（1）显现在意识面前的对象，它们可以是真实的，也可以是理想的，如同一性、差异性等。（2）目标（the objcetive）。（3）高贵的东西（the dignitative），如真善美。人与之打交道会有高尚的情感伴随，或者说，它们就是高尚情感的对象。（4）向往的东西（the desiderative），如目的、责任等。

第四，从存在的真实性、实在性的程度来说，对象有三类。首先是前面所述的实存的对象，因为它们最真实最实在。其次是亚实存对象，理由在前面已述。它们合在一起就是有存在地位的对象，因此可简称为存在的

① A. Meinong, "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung," *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XXI, pp. 182 – 272. Reprinted in *Alexius Meinong Gesamtausgabe* [*Complete Edition*], Vol. II, ed. by Rudolf Haller, Rudolf Kindinger in collaboration with Roderick M. Chisholm, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1978, p. 382.

对象。最后是非存在的所与的对象（being-given，gegebenheit），可用“there are”句型表述。它们的实在性程度最低，甚至根本没有一般人所理解的存在地位，连逻辑上成立的可能性也没有。它们是不可能的对象，如方的圆、金山等。但它们至少是被给予的，因此不同于纯粹的虚无。因为虚无中什么也没有，而不可能对象在被意指、想到时一定有所与的东西。尽管没有时空特性，但能被意想就一定是有。可见迈农所说的存在和非存在与一般所说的无与有不能相提并论。这种分类引出了一个对迈农自己和后来的迈农主义者都是难题的问题，即第一和第二类对象都有自己的存在形式，即实存和亚实存，如果第三类对象也是对象的一员，那么是否也有自己特殊的“存在”或表现方式呢？根据前面的独立性和中立性原则，当然不能说它们有前两类对象那样的存在方式，但至少有自己的特殊出场方式，他甚至不否认它们有可能有自己的“第三种存在方式”。他曾说：非存在对象肯定可以呈现于思想面前，因此他不愿排除这种的可能性，即除实存和亚实存之外，还有“第三种存在”（the third sort of being）[①]。

对于这所谓的第三种形式，后迈农主义者有不同的理解，并为之发生了激烈的争论。有的认为，迈农不承认有第三种存在形式；有的认为，这第三种存在形式就是他后来所说的“似存在”或“假存在”（quasi-being，quasisein），它是一种不同于实存、亚实存的存在样式，是方的圆、金山等非存在对象固有的存在方式，有这种性质的东西不在时空中，没有具体的、可感的形态和属性，甚至也不在逻辑时空之中，因此也有别于亚实存。由于既不是实在，又不是亚实存，因此就是一种超存在。为证明有这种“有”的方式，迈农提出了两个论证，第一个论证是：要述及、指称、提到非实存的对象，如向人说起金山，形成关于虚构人物的命题，就必须假设它们是存在的，尽管没有必要相信这一点。这种作为前提假设的存在就是似存在。迈农强调：假设它们存在是普遍存在于人们言语和思维活动中的事实，尽管这事实不是关于对象本身的，但却是关于理解的。第二个论证是：金山不可能实际存在，这本身是一个客观存在的事实。在这里，金山无疑是这个事实的构成部分。既然这个事实存在，那

① A. Meinong, “Über Annahmen,” in R. Haller（ed.）, *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, 1910, p. 80.

么作为事实之组成部分的金山也一定有某种存在性。没有部分之存在，就不可能有整体之存在，正像一座房子的诸部分中有一部分不存在，其整体必不存在一样[①]。

第五，根据对象的决定因素以及对对象的认识的程度，对象可分为完全（complete）对象和不完全（incomplete）对象两类。所谓不完全对象是指这样的对象，它有有限的决定因素，不能完全被我们认识到。例如，被我们想到的有如此这般性质的某物，就是其例子。一个人只要想到了某个黑色的东西，那么他就想到了一个不完全的对象。至于它是不是方的，是不是重的，是否还有别的属性，那是另一码事。这种对象是否有存在地位呢？他说："不完全对象并不真的实存或亚实存于它所寄存的对象之中；尽管如此，后者的实存或亚实存是有作用的……我们可以设想派生的（implexive）存在这个概念，或更明确地说，可以设想派生的实存或亚实存这样的概念。"[②] 质言之，不完全对象尽管没有自己独立的存在地位，但由于它依赖于实存或亚实存的对象，因此也能从它们那里得到派生的实存或亚实存地位。正是通过它，我们才能认识和理解完全对象。迈农说："完全对象只有经过不完全对象才能为我们接近。"[③] 我们是怎样接近、指涉或关于不完全对象的呢？从心理学上说，要涉及、关于对象，要么离不开判断，要么离不开假定，而判断或假定要把握对象，又是通过某种目标的材料，即对象的某种情况、情形或状况来进行。在以这种方式接近对象时，又必须通过两种方式，一是借助如此之在来指涉，二是借助存在来指涉，例如，通过判断或假定对象（比如说 A）实际存在着，进而想到 A。之所以能作出对对象的如此判断或假定，又是因为人能判断或假定对象的如此之在。

在这一节的最后，我们花一定的篇幅来专门讨论一下作为对象形式的"目标"概念及其所引发的心灵哲学、认识论和本体论问题。因为弄清这个概念，既有助于我们更好地理解迈农的对象理论的实质，又可为我们探讨有关的心理学、心灵哲学和形而上学问题提供新的平台和抽引新的启示。

---

① A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, in *Gesammlte Abhandlungen*, II, Leipzig: Barth, 1904, p. 493.

② A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig: Barth, 1915, pp. 211 – 212.

③ A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig: Barth, 1915, p. 225.

“目标”是“objective”的一个没有译法的译法，在中文中找不到它的对应词。既然如此，就只好通过分析它的词源和用法来理解。首先从词源上说，迈农是在该词的原义上尤其是中世纪哲学家赋予它的意义上予以使用的。就此而言，“目标”要表示的不是心理活动之外的对象。换言之，“目标”与外部对象（不管是存在还是不存在的）无关。因为它的原义就是“只在与心灵的关系中存在的”，是判断、假定等心理活动直接关于的东西。其次，从目标与对象理论中所说的“对象”的关系看，目标是广义对象中的一种。换言之，广义的对象有两类，一是目标，二是目标以外的其他一切对象，如矛盾对象、不可能对象、数学对象、抽象对象等，即狭义的对象。从本体论地位上讲，目标既有存在地位，本身又是存在，而狭义的对象只有存在地位，即以似存在的形式存在，但本身并不是存在。他说，“每个对象都有存在性（或非存在性）。不过，有这样的对象，它们不仅（在最广义的意义上）有存在性，而且本身就是存在，可把它们称做目标，而将那些有存在性但本身又不是存在的东西称做对象”[①]，此即狭义的对象。总之，目标的存在方式是：“是事实”或“是那样”（being-the-case）。正像实存和亚实存是对象的存在方式一样，“是事实”是目标的存在方式[②]。

如果从用法和具体所指上来理解，“目标”就不难把握。因为从所指上看，“目标”与判断、假定等心理活动有关。当这些活动发生时，心灵面前除了有假定之类的活动发生外，还必然有对象在面前。例如，要对听到的不存在的事情（拿破仑还活着）作出分析推论，首先得在心中建立关于这事的假定，把它提到理智面前。这被假定呈现出来的东西就是思考的目标。迈农认为，心灵只能对这种对象作出假定或判断，而不能直接涉及外在对象。芬德利在说明迈农关于目标与对象的区别时指出：“迈农对目标之存在作了这样的间接说明，即判断和假定都有对象，但不能把这些对象与判断、假定要断定的东西等同起来。”[③] 这就是说，要对对象作出判

① A. Meinong, “*Über Annahmen*,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, 1910, p. 61.

② A. Meinong, “*Über Annahmen*,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, 1910, ch. III, Viii.

③ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, pp. 69 – 70.

断和假定，心灵面前首先得有一种对象出现，那就是目标。正是通过这个目标，心灵才能间接地形成自己的判断和假定。“从这个观点看，目标是判断或假定的第一性的对象”[①]，而真的要断定的事情才是第二性的。

就目标的种类来说，迈农认为有两类。以对雪的判断为例，心灵要作出判断，首先得让目标出现，而被呈现的目标有两类，一是存在的目标（objectives of being），即让雪的观念出现、让它在心灵中是其所是（“there is snow”）的东西；二是“如此之存或内在的对象”，即显现在判断面前的属性，如“雪是白的”。

从目标产生的条件来说，目标除了依赖于心的呈现作用之外，还离不开狭义的存在或不存在的对象，例如，心中出现的“雪”离不开外面的雪，前者是关于或代表后者的。就此而言，目标是高阶（higher）对象[②]。目标是关于对象的，但对象不一定是实际存在的，换言之，目标不一定非要关于一个有存在地位的对象。如“没有永动机”是一个目标，有这目标也是心理的事实，但被它关涉的对象即永动机就没有存在地位。

目标的根本特点之一是：没有实存地位。它们像数、关系等一样，好像“真的在那里”，但又没有像实存东西那样以独立的形式存在着。为了把目标的存在与实在之物的存在区别开来，迈农把前者称做“亚存在”（subsistence，bestand），而把后者称做实存。这种差别像红与蓝的差别一样，只能靠人的直觉来分辨，没法也用不着分析和论证[③]。当然有亚存在地位的对象不只是目标，关系、数、相似性、差异性等都以这种形式存在。

迈农还认为，如果目标亚存在着，那么就可称做“事实”（fact）。迈农对“事实”的理解独具一格。根据传统和常识的观点，事实就是存在、真实的标志，甚至可把它们当做同义词。而迈农则认为，事实肯定不是无，但又不一定是真实存在的。由此可见，迈农对事实的理解要比传统理解宽泛得多。不仅物质的、现实的过程、事件、状态可称做事实，心理

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, *p*. 68.

② A. Meinong, *Über Emotionale Präsentation* (report of the kaiserliche Akademic der Wissenschaften), Vienna, 1917, p. 105.

③ A. Meinong, "*Über Annahmen*," in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, 1910, p. 73.

的、高阶的、先天知道的一切东西都可称做事实，换言之，一切能作为例子的东西，不管它是实存的、还是亚存在的，甚至既不实存、又不亚实存的东西，都可看做事实。

目标不同于别的对象还表现在：对象只能是肯定的，不能是否定的，而目标则不同，既可以是肯定的，又可能是否定的。例如，“这棵树是金黄色的”，报告的是一肯定的事实，当它呈现在心灵面前时，就是目标，当它作为事实存在于心灵之外时，就是对象。但是如果说“这棵树没有金黄色”，它报告的事实就不可能作为对象出现在人们面前，而只能作为目标出现在心灵之中。其他一切否定命题及其所述谓的东西都是如此。在迈农看来，否定性与对象无关，纯属目标的事情。“没有什么”“缺乏”“没出现”等都与对象无关，但我们可以非常方便地把上述否定性语词用于目标之上[①]。

最后，目标具有模态属性。当目标现实地出现于心理过程面前时，就有两种要素发生，一是真实的心理过程，如经验、判断、假定，二是它们所指向的东西，即目标。前一类要素显然没有模态属性，只有目标才有可能性、事实性、大概、真、必然等性质。在迈农看来，目标具有这些属性是直接的经验事实。先看事实性（factuality）。它与目标的关系，就像实存与亚实存对于对象的关系一样。质言之，事实性是目标独有的存在方式，它可概括为：“是这样”或“是事实”。只要目标出现在心灵之中，不管它代表的东西是否实存，都可看做事实，即存在的。例如，本没有独角兽，但只要我想到了这个虚构的东西，那么我想到的作为想之目标的东西就具有事实性。目标的非事实性，就是心中没有该目标出现，即使该目标所代表的是真实存在的事物，但对于没有想到该目标的人来说，该目标就是非事实性的[②]。“必然性”这一模态属性是目标的属性，但不是对象的属性。因为我们不能说一座房子、一种颜色是必然的，只能说目标是必然或非必然的。例如，当我们对一目标的判断不仅伴有充分的根据，而且伴有对它的理解时，该目标的必然性就向我们表现出来。可能性和概然性（prooability）也是如此。这在迈农看来是自明的。

怎样看待迈农所说的目标？迈农对目标的论述尽管有被二元论利用以

---

① A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig: Barth, 1915, p. 94.

② A. Meinong, “*Über Annahmen*,” in R. Haller (ed.), *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, 1910, ch. III, Viii.

证明精神世界独立自存的可能性，但正如许多评论家所说的那样，迈农的许多论述具有重要的心灵哲学意义，例如，他从本体论角度揭示了心理世界中高阶存在的复杂性和多样性，不仅看到了一般人所承认的东西，而且还表明：内容、目标等有自己的特殊的地位。就“目标”来说，该词肯定是一个有意义、有指称的词，即指的是判断、假定等心理活动的直接对象，是这些活动的构成要素，也是这些活动得以现实出现的一个前提条件。因为一旦人们内部真的发生了假定、判断之类的活动，就一定会出现一个原来所没有的新的实在。它们没有实存或亚实存的形式，但又不是无，而以高阶属性的形式真实地“在那里”，即使它对应的对象（如“独角兽”）不存在，它也是“在那里”。罗素、摩尔（G. E. Movre）也肯定了这一点，不过，他们用了一个更好理解的表述方式，即把它们称做“命题”。罗素说：“判断的目标就是我（根据 G. E. 摩尔）所说的命题。”[1]罗素在《数学原理》中还强调：命题有存在地位。因为真尽管不是存在本身，但也是存在的东西的属性，或者说以存在着的东西为前提条件。既然如此，具有它的东西一定是存在的。他说：“一个命题的真就在于它与真的关系，真以命题的存在为前提条件。就存在来说，假命题其实也处在同样的层面。因为一个命题要成为假的，首先得存在着。因此正确性不是一种存在，但存在同属于正确和不正确的命题。”[2]

但是，迈农不完全赞成罗素的解释。在迈农看来，目标只有从特定的观点看才能被当做命题，例如：从语言的角度去看，一个目标才可以说是一个命题，然而许多目标并不能这样阐释，如经验的目标。迈农认为，只有当目标有亚存在地位时，才能被看做事实，而事实是存在的特定样式。如果目标是假的，那么就不是事实，就没有蕴涵存在。

另外，研究目标还有助于进一步探讨真与假的问题。真与假是目标的属性，不是对象的属性。如果经验的目标是事实性的，那么就为真，反之即为假。因此真与假是事实与非事实的派生性属性。由此所决定，真与假这一对范畴在迈农的对象理论中就没有事实与非事实一对范畴重要，甚至仅后一对范畴对迈农的对象理论就足够了。在我们看来，在真—假、事实—非事实与存在—非存在的关系问题上，迈农提出了反传统、反常识的

---

① B. Russell, “Meinong's Theory of Complexes and Assumptions,” *Mind* 13 (1904): 350.

② B. Russell, *The Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton & Com., 1903, p. 450.

观点，如反对把它们看做可以相互解释的同一层面概念，而强调：有真实性、事实性的对象不一定是存在的，或不一定有本体论地位。这些尽管有匪夷所思、令人难以置信，甚至搅乱视听的问题，但无疑又有值得进一步研究的价值。因为第一，人们在进行本体论研究时，在关注和思维“存在”或“是”的案例时，除了解剖实存的事物之外，难道没有必要关注目标这样的对象吗？目标难道没有本体论地位吗？如果有，传统的本体论无疑要“重新洗牌”。第二，迈农的论述为我们揭示了这里的不为人常注意的复杂性，例如，虚构人物或事件尽管不存在，但在有关故事中无疑有真假和是否是事实的问题。

第四节　非存在对象之论证

如前所述，非存在（no-being）对象的范围比非实存（no-existent）对象的范围要小，后者包括实存对象之外的亚实存（如抽象）对象和不可能的、矛盾的对象，而前者则只包括实存和亚实存对象之外的一切对象。由于作为非实存对象的抽象对象的存在地位得到了大多数哲学家的承认，因此对于迈农来说不存在论证上的太大困难。但第三类对象即“金山”之类的非存在对象的地位问题则是迈农无法回避且难以回答的问题。他的表述是“There are no-being objects”，按一般译法应译为“存在着非存在的对象”。由于他一再声明此处的“there are or is”不是存在谓词，没有本体论承诺或意蕴，因此只能译为“有”。本来，在中文中，“有”也是存在谓词。但由于在中文中找不到在存在上居中性的词，故只好译为“有”。不过，只要理解时记住迈农的特殊叮嘱，不把它当做存在谓词，这样译亦无不可。话说回来，尽管有这样的限制，但迈农仍然认为，非存在对象不是空穴来风、不是子虚乌有，而是有、是事实，是所与，这样一来，他便无法推卸这样的责任：提供相信有这类对象、相信其是有或事实的根据及论证。不仅如此，他还有别的难题。如前所述，他强调：非存在对象只是一种中性的、没有本体论承诺的“有”或“是”，换言之，它们的有是超越于存在与非存在的“事实”。这样说尽管让他免去了论证其本体论地位的麻烦，却使之面临着更进一步的形而上学问题，即什么是事实。事实与非事实的界限是什么，有没有超存在的事实，或者说有没有不存在的事实。迈农的辩解是：即使是非存在的东西也可以作为事实出现，也可以是

真的。事实、真实与对象是有同等外延的概念。在他看来，只要对象被给予了、出现了，就是事实。因此只要证明有超越存在和非存在的对象，就可以对有关事实、真实的形而上学问题一并作出回答。尽管如此，他的论证任务并未由此而减轻或完成，相反，他有更难啃的骨头。因为有一种似乎是天经地义的看法，即金山之类的对象就是子虚乌有，没有任何地位，而迈农却旗帜鲜明地主张，它是有、是事实，一旦被人想到了，就有一个真的对象出现了。尽管它不是由金子堆积而成的山，却有高阶属性或现象学所说的显现、现象那样的“所与”地位。这种地位该作何理解？相信它们有这种地位的根据是什么？

1907 年，迈农在为对象理论作辩护时，针对罗素等的批评，一方面，进一步强调建立能涵盖一切对象（包括非存在对象）的全面的对象理论的必要性和重要性，另一方面，他对非存在论又作了新的论证，例如，创立了一个新的概念，即“无家可归的对象”。之所以说它们无家可归，是因为已有科学和哲学把它们赶出了家。这个概念最大的好处是能再现这类对象表面上有矛盾、其实一点也不矛盾的性格。在他看来，非实存对象是非实存的、无家可归的，但又确实是有的。“无家可归”意味着，它本来是有家的、是有的，但由于人为的原因使它变成了无家的非存在。另外，这类对象的存在是与呈现或表象活动有关的，换言之，只有当有这类活动发生时，才有可能出现非存在对象。但这又绝不意味着：非存在对象是心理的东西。例如，颜色，只有在有知觉、呈现之类的活动时，才会有颜色这种高阶对象发生，纯物理世界中是没有颜色的，只存在着对应的电磁波刺激。而颜色既不是知觉、呈现本身，也不是颜色的观念本身。相对于物理的实在来说，颜色是非存在，但当人的知觉与有关的物理对象发生关系时，颜色就会出现，如这些对象有颜色向我们呈现出来。因此其存在地位毋庸置疑[①]。

迈农对非存在地位的最重要论证是基于意向性的论证。他像布伦塔诺一样认为，意向性是一切心理活动的标志性属性，其本身是一种关系属性，这种属性要成立，离不开三个因素，一是能活动的主体，二是主体所进行的活动，三是有对象为主体的活动所指涉。这对象不可能是外部物理

① 罗素对迈农的有关理论作了客观陈述，可参阅他的 *Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973, pp. 89 - 90。

对象，因为外部物理对象不可能进入心中，当然也不是观念性的主观东西，而是一种特殊的对象，即意向对象。迈农认为：既然指向非实存对象的心理活动是任何人身上都可以出现的事实，那么这对象也一定是事实。因此可以说，他关于非存在对象有特定地位（即是有）的一个根据就是他对心理现象所作的分析，其前提是这样的基本假定：所有的显现都是对象的显现，这对象是它之外的某物，且不依赖于它。1899 年，迈农在《论高阶对象（objects of higher order）及其与内在知觉的关系》[①] 一文中，继承了布伦塔诺的下述思想：任何心理现象不同于物理现象的独特之处在于有意向性，而有意向性就是有对内在对象的指涉。迈农说：任何心理现象必不可少的东西是有一个对象。因为任何人都不会怀疑：“我们没有关于某物的观念，我们就不能有观念，同样，没有对某物作出判断，我们就不能形成判断。”[②] 应该说，这里所说的“高阶对象”较好地揭示了非存在对象的本质。所谓高阶对象是指在有关的事件、属性、状态同时出现的情况下所突现出的一种现象。如果它所赖以出现的条件集合之中有一个条件不出现，它就不出现。就此而言，高阶对象是非存在的，即不是像山、河、日、月等那样的直接的、一阶的存在，不是第一性的存在。但是一旦相关的必要条件具备了，那么就会有一种不同于该条件系统中的任何要素的新东西突现出来。胡塞尔所说的现象其实也是这种高阶对象。

1910 年，迈农在《论假定》（*Über Annahmen*）一书中还进一步从心理学、逻辑学、认识论角度论证了非存在论的地位。该书共有 9 章，分别论述的是：第一原则、句子的特殊功能、假定的最明显实例、带有假定的推论、心灵现象的客观性、高阶对象之理解、对象物、愿望与价值的心理学、假定的心理学因素等。在他看来，非存在对象在假定中表现得最为明显，因此我们重点予以剖析。假定或假设必定会涉及呈现，因此分析的焦点是呈现（presentation）。该词也有显现、表象的意思。在迈农看来，呈现不同于信念，因为它不具有信念所具有的确信和对于肯定、否定的态度这样两个特征。假定之所以离不开呈现，是因为假定不可能以经验对象为基础，例如，要假设某对象（红）的反面（非红），非红就不可能是经验

---

① *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. II, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1978, pp. 137 – 208.

② *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. II, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1978, p. 141.

的对象，而只能通过呈现来表现。假定总要与命题打交道，而命题无疑要通过呈现才能出现在假定的心理活动之中，因为命题恰恰是呈现的对象。迈农在该书第3章列举了假定的大量实例。他指出：如果没有假定，那么我们不可能理解数学假说、撒谎、文艺作品、儿童游戏、哲学理论等。例如：只有诉诸假设，我们才能理解几何学的一个定理。迈农之所以关心假定，是因为当讨论心理活动对象时，仅注意呈现是不够的，还必须同时关注假定。第5章研究的是假设推理，第6章研究的是假定在把握高阶对象中的作用。其看法不同于罗素等的结论。罗素认为，把握高阶对象，只诉诸直接的逻辑方法就够了。因为高阶对象就是命题的复合体，而要把握这复合体只需把握其作为组成部分的命题。在把握命题时，断定是用不上的，只靠假定就够了。迈农运用的不是上述逻辑方法，而是心理学方法。他认为，在复合体呈现时，会出现两种呈现，一是直觉的，二是非直觉的，同一对象可同时用这两种方法呈现出来。因此用什么方法并不取决于对象，也不取决于呈现的活动本身，而取决于内容。如果诸内容结合为复合体的方式是自然的，如将关于一棵树的诸属性的知觉结合为关于整棵树的知觉，就是自然的。在呈现这对象时，就只需用直觉的呈现，反之，则要用非直觉的方法。但不管是哪种方法，都离不开假定的作用。因此任何心理状态都有命题作为其对象，或作为其对象的组成部分。而当心灵把这对象呈现出来时，又都要借助假定的作用。

第7章讨论的是目标（the objective）。它是某种所知的并为句子所指涉的东西。例如："无妨"这个否定句肯定有所指的对象，这对象就是这个句子的目标，当然过细区分，目标有不同于其他对象的地方，例如：当一个判断的对象是虚假的时，就只能说该判断所指向的是目标，这个目标实际上只是一个命题，或者说，"真""假""可靠""大概""必要"等词所适用的就是这里所说的目标[①]。例如："我相信如此"，该句子中没有确定的真实的对象，但有所指的东西，即该句子的目标。另外，从与呈现、判断的关系来说，呈现、判断都有对象，但没有目标，即目标不是呈现和判断的对象。

不难看出，迈农之所以能得出非存在论的结论，一个基本的出发点是

① *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. II, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1978, pp. 154 - 155.

他相信有内外两种对象。基于此，对内在对象的烦琐心理学分析使他得出非存在论结论。罗素清楚地看到了这一点，一针见血地指出：“如果我们否认内在对象和（所谓的）外在对象的区分，那么结论就会倒过来。我们认为，因为有对象存在，因此表象或判断只是指向对象的能力，对象的存在先于表象或判断。”①

为什么说意向中非存在对象也有客观性呢？迈农指出：外部对象不能进入心灵之中，只能通过内容间接为意识所了解。我们确实能得到关于外部对象的认识，因此没有任何实存形式的内容一定可以作为事实出现。但是在内在心理生活中能找到与内容对应的东西吗？迈农的回答是肯定的。例如，对红色和绿色的知觉，它们的对象不仅是不同的，而且其对应的内容也不同，这表现在“感受”及其本质方面存在着不同。更明显的是，由火和针这两种对象引起的疼痛感尽管都是痛觉，但其内容显然有别，相应的感受可佐证。运动感觉、声音经验都是如此。总之，我们的经验内容是可以作为纯粹的心理性质暴露给内心的。

另外，迈农还强调：外部对象与作为非存在对象的内容的关系是一种理想（ideal）关系，而非真实关系。真实关系指的是真实结合在一起、组成组合体的关系，例如：房子中的砖、瓦、木材之间的关系等就是如此。理想关系恰恰相反，有关系的各要素没有、也不可能结合在一起，进而不能形成混合的实在。再者，组成这种关系的诸事项一定是有的，但不一定要实存。例如，两粒豌豆之间的相似性关系就是如此。迈农还认为，内容与对象的关系符合理想关系的要求。例如，被知的对象与能知的活动及内容不可能结合在一起，但对象与内容显然都是所与的，甚至有像共相之类的亚实存对象那样的存在地位。

从语言表述的角度来说，作为心理活动之对象的目标，作为判断的特殊对象，通常是由一个带 that 的从句表达出来的，或是由这样的从句所意指的。例如：“我相信（that）明天要下雨”，“相信”后的从句所指谓的东西就是判断的一种特殊对象。用今日英美心灵哲学的“命题态度”一词来说明，就更好理解了。迈农所说的“目标”就是“命题态度”中的人们对之有种种态度（相信、希望等）的对象。根据有关的考证，罗素最先发明“命题态度”一词。从渊源上说，他正是受迈农关于“目标”的启

① B. Russell, *Essays in Analysis*, New York: George Braziller, 1973, p. 58.

发而提出上述概念的。迈农认为，目标同其他作为对象的实在事物相比，有自己的特点，即它们没有后者那样的实存地位，但肯定不是无，因为它们在相信等活动中肯定出现了，因此具有事实性，毋宁说是事实，当然有存在地位，至少享有亚存在地位。迈农强调：任何主谓命题必然与某对象有关，即谓词一定是对代表某对象的主词的属性的描述，作为主词的单称名称一定指称某个对象。如果是这样，“方的圆是方的”一句中的主词“方的圆”也一定有对象。那么，“方的圆的东西就是方的圆的东西”，无疑是真的。很显然，这不是因为它表达了这样的真，方的圆这一非存在对象有自己的属性，而是因为它表达了这样的逻辑的真，即如果有某物是方的圆，那么它就是方的圆。

迈农根据否定性存在陈述句对非存在对象的地位所作的论证最为有名，他不仅为非存在对象的地位作了有力的论证，而且还附带成了后来逻辑学和语言哲学中的一个新的学术生长点。所谓否定性陈述句就是断言某对象不存在的句子，如“宙斯不存在”等。迈农发现这样的句子中隐藏着令人困惑不解的难题，即作出这种断言的人似乎必然陷入自相矛盾之中，即要否定某物存在，首先得肯定它存在。假设有这样的句子：“方的圆并不实际存在”，再假设用S表示该句。对此，迈农作了这样的论证：(1) S是有意义的。(2) S是真正的主谓命题。(3) 一个有意义的主谓命题之所以是有意义的，仅仅是由于它述说了某个事物，并把一种属性归属于该事物。(4) S的主词并没有指示任何实际存在的东西。由此可以得出结论 (5)：S说的是并不实存的东西，即非实存的事物。

这个论证似乎可以解决传统哲学的难题。如前所述，传统的否定性存在陈述句引出的难题是：这种句子将把我们带到这样的两难境地：即否定性存在陈述句要么是无意义的，要么是假的。在迈农看来，之所以产生这一难题，是因为有这样的观点，即认为我们想到或说出的东西一定有存在地位，否则我们就会得出这样的结论：我们什么也没想、什么也没说。这与肯定我们有思想和言语的事实是矛盾的。因为我们毕竟说出或想到了那个主谓句。在这里，迈农坚持巴门尼德观点，即一个人不可能思考和说出绝对不存在的东西。如果真的有思想和言语活动发生，那么就一定有什么被想和被说了。迈农的独特之处在于：承认有思想和言语活动就一定有对象，但又强调这对象不一定要实际存在于现实世界之中，例如，在说“方的圆不存在”时，肯定有一个对象被说了，但这对象即方的圆，不一定非

要实际存在着。质言之，S是关于方的圆的，并述说了它，因此S是有意义的，但S又真的说了方的圆不存在。如果说方的圆有存在地位的话，充其量只有某种逻辑的存在地位，而没有实际的存在形式。

迈农相信有非实存对象还有形而上学和虚构哲学上的根据。例如，他坚信下述形而上学原则：对象所是的东西不过是它的本质的一种作用。正是有这样的本质，才能说骆驼有驼背，第一是首位，方的圆是圆的。一个对象成为它所是的东西并不依赖于它的存在，质言之，有对象，它不一定非要存在，非要在时空之中，只要它有如此这般的属性或特征，它就可以作为对象出现。例如，方的圆尽管没有实存地位，但由于它有“是方的”和“是圆的”这样的特征，因而照样可以成为思考的对象。既然如此，它就不是纯粹的无。这样说也不违背常识。例如，有这样的对象，即想到某小说中写的一个神气十足的女王，或一个已消失的工具，它们可作为对象，但并不一定非要存在于现实时空之中。又如，一个人在听他的朋友的异国旅行见闻时，可以想象所听说的对象，而对象不一定要现实出现于他们谈话的时空之中，这些对象有种种属性和特征，但不一定非要实际存在。这种论证方式开了后来根据虚构哲学论证非存在的先河。不过，它们仍属于中世纪思想家证明非存在的“意向理由”（inclining reasons）。

共相、命题等对象是迈农所说的亚实存对象。这些在一般人看来是不存在的，至少是非实存的，而迈农认为，它们不仅是事实，而且有存在地位，即有低于实存的亚实存地位。迈农为什么相信有一个非实存的亚存在的界域呢？一个重要的根据来自于他对判断的研究。他发现：判断除了表征对象（即心灵中呈现出来的由感官提供的对象）之外，还有一种很奇怪的对象，即由“某物”（something）表示的东西。假如议会选举之后发生了公众的剧烈骚乱，在这种情况下，如果某人说，这并没有影响他的宁静，那么人们都不会否认：他通过判断知道了某物或某事。为了把作为判断之对象的“某物”与具体明确的表征对象区别开来，迈农把它称做“目标”[1]。这目标或“某物”尽管没有实存地位，但像传统本体论那样对之充耳不闻、置之不理肯定是不对的。

---

① A. Meinong, *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. IV, Berkeley: University of California Press, 1983, “Forthcoming”.

第五节　对象理论的变化、特点与价值

迈农的对象理论是开放的。由于它在不断吸收新的养料以有利于自己巩固和发展，同时也为了迎接各方面的责难与挑战，因此它表现出多变的特点。

第一个变化是它关注的非存在对象的范围在不断扩大。在早期，迈农谈论得较多的对象是方的圆之类的矛盾对象，概念、命题之类的意向对象，以及虚构对象和抽象对象之类的亚实存对象，后来又开始考虑善良、美丽之类的伦理学和美学对象。为此，他还写过专门的论著。他认为，传统的实在论似乎很难说明善良、美丽之类的对象及其本质，而根据他的对象理论，就没有这样的困难，如它可用可能世界、不可能世界之类的非实存对象作为说明的基础，或把它们解释为高阶对象。

第二个变化是在与罗素等的论战中，他的思想逐渐由激进变得温和，从而出现了注释家所说的两个版本的迈农主义。一是原初的对象理论（the original meinongian object theory），可简写 MOT^{o}，其特点是比较激进，其最基本的原则是前面所说的“独立性原则”。后来，他对之作了较大的修改、补充和发展，这新的理论常被称做新的对象理论（MOT^{ne}）。其主要标志是：引进了关于核内和核外属性区分的概念。不仅如此，他还在此基础上，对核外属性作出了既不同于别人又超越自己的新改进，其主要表现是：放宽了对核外属性的限定，认为至少有一些核外属性（如存在、可能性等）具有核内属性的因素和特点，或渗透着核内属性的成分。这一新的看法被称做关于核外属性的“温和”版本①。

这一修改有助于更好击退罗素的进攻。罗素认为，“实存的金山存在”这一说法是含混不清的。迈农辩解说，它既可以理解为“实存的金山例示的是核外的存在属性”（这样说当然是虚妄的），也可理解为“实存的金山例示的是核内存在的属性”（这样说是真的）。迈农认为，在严格的核外意义上说，上述两种解读并不存在什么矛盾。但事实上，这一理论仍未真正解决迈农的难题：主张方的圆存在如何与矛盾律协调一致。另外，这

---

① A. Meinong, “Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit,” in Haller（ed.）, *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, Vol. VI, Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1915, §37.

一理论并未作出令人信服地解释：非实存对象与实存对象的区别为什么只在于非实存对象没有实存性。

第三个重大的变化表现在迈农对观念、内容与对象的关系的看法上。在早期，迈农在其老师布伦塔诺的指导下，专门研究过英国的经验论，甚至有很高的造诣，并写过关于这方面的论著。由于近朱者赤的缘故，迈农本人也深受经验论的影响，例如，他常根据经验论去论证非存在对象，说明“事实”的标志，认为经验是判断事实与非事实的最好的根据，只要为经验所接近和把握，就是事实，即经验事实。据此可以说，被各种心理活动所涉及的非存在的对象即使没有实存地位，也可看做事实。由于这个缘故，他把这类对象与所经验到的内容、观念看做同一的东西。即使有些对象还有外在性的一面，但同样离不开内容和观念。我们人类直接面对的东西是经验，同时只有借助经验，才能认识外部对象。但经验与外部对象的关系又不是直接的，必须以内容为中介。只有借助经验这个特殊的要素，经验才能自我超越，到达它所关涉的对象，迈农和特瓦尔托维斯基等把这个要素称做“内容”（content，inhalt），而胡塞尔称之为“质素”（matter）。布伦塔诺也注意到了内容，如在说明意向性时，就利用了这个概念。由于他所说的对象是内在的东西，因此他没有在内容与对象之间作出什么区分，它们都可指心理过程中所出现的意向的、内存在的某物。像布伦塔诺一样，迈农在早期著作中几乎把内容与对象看做没有区别的概念。当然这里的对象是指内在对象。它是人们接近、把握外在对象的前提条件。很显然，他这里坚持的是洛克以来的观念论或表征论路线。迈农承认：他在内容与对象之间作出区分，是受了特瓦尔托维斯基的影响。特瓦尔托维斯基认为，观念、判断肯定有对象，这对象又肯定不是心理的东西，也不是超验对象的心像，而是心灵之外的对象本身。例如，一个人想到了太阳，这里的太阳不是观念，不是印象，不是表象，而是不依赖于心灵的实在的东西。但他又认为，人要超出自身，把握对象，又必须在心中建构关于我们要指向的对象的印象或记号。在他看来，一个人现实地把握到了某对象，离不开三个要素，一是心理活动，二是内容即心理表象，三是对象本身，正是经过内容这个中介，心对对象的指涉才有可能①。他说：“一个

---

① Towardowski, *Zur Lebre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, 1894, p. 18.

在思想的人得到了一个关于对象的观念，他同时就有一个关于内容的观念，而这内容正好指向了那对象。观念是一种心理活动，其对象是该活动的第一性的对象，我们据以有关于该对象的观念的内容则是作为活动的观念的第二性的对象。”① 他把两者区别开来的根据是：第一，活动的内容必然作为该活动的组成部分而存在，而对象并不以此方式存在；第二，心理活动的内容始终是心理的，而它的对象是非心理的，如被想到的金山就是这样的对象。

上述看法必然会碰到博尔扎诺（B. Bolzano）所提出的一个难题：如果内容是认识对象的中介，没有对应对象的内容又该如何解释呢？很显然，有些内容指向了对象，有些则没有。例如，我可以想到方的圆，而事实上并不存在这样的对象。如果是这样，人们为什么有那样的内容呢？那种内容有何用处？博尔扎诺认为，如果我想到了方的圆，那么我便有这样的活动及内容，它没有任何对应的对象。如果是这样，便可得出结论说：活动的内容具有矛盾的属性。很显然，有矛盾属性的东西是不存在的，因此那个想到方的圆的思想活动的内容也不存在。特瓦尔托维斯基承认这里的某些前提，但由之得出的结论则有别于博尔扎诺，如认为：方的圆不是思想活动的内容。如果有思想发生，那么就一定有内容，此内容一定存在。如果它存在，它就没有矛盾属性。只有那对象是矛盾的，因此不实际存在于实存的王国。也就是说，想到方的圆的活动像其他心理活动一样有其对象，只是这对象并不存在。这对象有别于思想的内容，因为内容存在，而对象并不存在。总之，在他看来，对象的非实存并未使该对象成为不可能的，因为它是思想的对象。可见，他也把对象的实存与对象的有区别开来了，质言之，思想有对象，但这对象不一定实际存在着②。这个看法显然为迈农吸收了。特瓦尔托维斯基还认为，两者有根本不同，内容是纯心理的，不具有任何第一性质和第二性质，而真实的对象一定有这些性质，非真实的、虚构的对象也有想象的第一性质和第二性质，如方的圆、金山就有想象的形状、闪光、黄色等性质。不过两者也有共同之处，例如，两者有相似性，对象是复合体，由许多因素构成，有结构，内容也是

① Towardowski, *Zur Lebre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, 1894, pp. 17 - 18.

② Towardowski, *Zur Lebre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, 1894, p. 24.

如此，其构成要素、结构与对象中的东西是对应的。当然在形态学上有别[①]。

迈农意识到：如果像早期那样规定对象，把它们看做与内容、观念没有区别的东西，那么就会因否认对象的客观性而陷入主观主义。为避免不必要的麻烦和责难，突出对象的客观性，迈农便借鉴他人的思想，强调对象除了有依赖于心理作用及观念、内容的一面之外，还有自己的特殊性。正是有这种特殊性，不同的对象才能表现出自己的共同性和差异性。他强调：在对象中呈现的东西一方面依赖于心灵的分析、比较作用，另一方面也离不开对象，例如，把对象与别的对象进行比较，就会发现它们在大小、颜色等方面的相同和不同，把这样的相同和不同抽象出来，就成了对象的特征。如一张桌子，就是由特定颜色、大小、形状、作用等构成的统一体。如果是这样，那么就自然要得出这样的结论：两对象之间只有特征上的相似性，不可能有相同性。另外，迈农还从上述特征和对象学说引出了这样的结论，特征不一定像罗素所说的那样是亚实存的，而同样可能有实存性，这要看所组成的对象是否是实存的，质言之，实存对象的特征可以是实存的，亚实存、不存在的对象也可以有自己的特殊的第一性质和第二性质、核内和核外属性。

迈农的对象理论除了有上面所说的变化性、打上了经验论和现象学印记等特点之外，还有一定的反叛性和超越性。这主要表现在：它对传统的语言观、逻辑学、本体论乃至形而上学的许多天经地义的观点提出了有力的否定，例如，对传统的意义理论、指称理论、思维的规律以及形而上学关于存在范围的看法提出了针锋相对的意见，尤其是强调传统的形而上学遗忘了非存在。应该说，这些是有合理性的，不仅如此，它们在有重要的形而上学意义的同时，还有特别明显的认识论意义。因为人类认识、思维的对象并非完全局限在世界上存在的东西的范围之内。人的心灵除了会向外指涉之外，还会思考它们之外的东西，甚至还会与不存在的东西发生情感关系，如害怕鬼怪，为虚构故事中的人物、事情而动情动容。另外，科学研究的范围也常常超出实存的范围，如关注理论实在、理想实在、抽象实在等。最后，世界上存在的对象绝不像传统和常识所断言的那样：只有

---

① Towardowski, *Zur Lebre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, 1894, pp. 68 - 81.

有时空属性的个别事物才有实存地位，如果是这样，胡塞尔所说的现象、伦理学和美学所说的善、美都没有自己的地位了。如果我们注意和冷静思考迈农的“高阶对象”概念，那么传统哲学围绕存在和不存在什么的争论，如关于数学对象、共相、同一性、差异性、美、上帝所展开的争论，便会找到一种新的切入和探讨的办法。这些对象的确没有第一性的存在地位，但一旦被思维了，一定有高阶的存在地位。不管上帝是否真的存在，但只要人对之作出思维，人的头脑里一定发生了不同于别的思维的过程或事件。

当然，这不是说迈农的对象理论是无懈可击的，连迈农本人都不会有这样的看法。恰恰相反，其内的确充满着许多不可克服的矛盾。如他的对象理论的基本原则是：对象有两类，一是实存的，二是非实存的。非实存事物之被看做对象，是从他所继承的意向性学说中推演出来的。根据布伦塔诺倡导而为迈农赞同的意向性学说，一切意向活动都有对象，没有对象，意向活动就不会出现。迈农说：“如果没有某物被知道，就不会有知道出现。同样如果没有某物被判断、被呈现，就不可能有判断、观念或呈现发生。”[①] 通过对心理活动的考察还可发现，心理活动既可以是关于实存的东西的，也可以是关于非实存的东西的，因此如果心理活动离不开对象，那么心理活动所指向的非实存东西也是对象。总之，非实存事物是对象。这个推论是有比较严重的问题的。第一，有些心理活动是没有对象的，如许多情绪状态（无名的烦恼、莫名其妙的悲伤、忧虑、忧郁等）是找不到对象的，迈农在很多地方也不否认这一点。如果这是事实，那么迈农的结论就不可能被推论出来，因为指向非实存事物的心理活动可能就是没有对象的心理活动。第二，迈农所继承的布伦塔诺的意向性理论本身是有问题的，例如，后来人们发现，意向性并不是一切心理现象共有的、区别于物理现象的根本特征，只是部分心理现象即命题态度的共有特征，如果是这样，将一个有问题或错误的理论作为前提，显然不能推出正确的结论。第三，没有充分的根据证明：想到 x，x 就一定是对象。退一步说：想到 x 能保证 x 有对象的身份吗？这个问题类似于这样的问题：人们一般只会吃食物，但能反过来说：吃 x，x 就一定是食物吗？查

---

① A. Meinong, “Theory of Objects,” in R. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: The Free Press, 1960, p. 76.

尔斯（C. Kirchoff-Charles）通过对意向对象与食物之间的类比，得出结论说：“仅因为珀伽索斯被我想到或谈论而断言它是对象，就像因为我正吃石块而断言石块是食物一样，是靠不住的。”① 非存在事项是对象吗？查尔斯说：“我认为不是，即使它们常被说成是对象。它们有属性吗？确实没有。……如果放弃非实存东西是对象这一主张，一种理论会失去什么？几乎不会失去什么。”②

① C. Kirchoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 156.

② C. Kirchoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 159.

第三章　非存在对象的“新大陆”

西方的非存在研究从古至今，绵延不绝，既有平静的发展，又有风起云涌的高潮。当代之前，至少发生过三次高潮，一是古希腊巴门尼德时代的探讨，二是中世纪晚期逻辑学家的挖掘，三是“19～20世纪转折期的大论战”。一般认为，现当代的非存在研究之所以能向纵深推进，主要得益于这一转折期的四位哲学家，即布伦塔诺、迈农、马里和胡塞尔。其实，还应包括特瓦尔托维斯基和弗雷格。前两位已于前两章作了介绍。这里重点考察与迈农同时代的其他几位热衷于非存在现象“大发现”的思想家的思想。

第一节　特瓦尔托维斯基与马里：同门师友的呼应

一　特瓦尔托维斯基论呈现活动中的非存在

特瓦尔托维斯基是布伦塔诺的学生中的佼佼者。作为学生，他像胡塞尔、迈农等一样，继承了老师的事业，并推进和发展了对意向性的研究。在这个过程中，他得出了与迈农比较相近的结论。例如，他承认意向性的地位和作用，对意向对象的研究也十分重视，认为对象是一个重要而特殊的本体论范畴，其外延比实际存在物、存在者的范围要大得多。不过在具体阐述对象时，其程序、方法和所得出的结论与迈农、胡塞尔有较大不同。

首先，他承认呈现或表征本身是一种心理活动与过程，同时又是一切别的心理活动与过程的前提条件。例如，要判断、憎恨、喜爱，首先得有呈现的活动，即把被判断、被爱、被恨的东西呈现出来。这种活动不是主动的，而是被动的。呈现除了有活动的一面之外，还有内容和对象两种不可缺少的因素。内容是概念或观念性的东西，直接依赖于心灵，有点类似于弗雷格所说的含义。当然，弗雷格否认含义是观念性的心理实在，而特瓦尔托维斯基则倾向于认为，含义的内容是心理的东西。对象是呈现活动

要表现的东西，或者说是作为内容的观念要表达、意指的东西。这东西既可以是实际存在的，也可以是没有实存地位，甚至不可能、自相矛盾的东西，例如，“方的圆”“金山”等概念要传递、表述的东西就是这样的对象。他还以绘画为例，说明了呈现活动、内容和对象三者的关系。他说：“如果把呈现的活动比做作画，把内容比做画出来的图画，把对象比做要画在画布上的东西——例如一个场景，那么我们或多或少接近了呈现的活动、内容和对象之间的相互关系。对于画家来说，图画是描绘那场景的手段，他想把真实的或想象的场景画下来，他只有通过画出图画来完成这一任务。……呈现也是如此，一个人要把某对象，如一匹马，呈现给自己，他只有通过把心理内容呈现给自己才能把对象呈现给自己。内容是马的摹本，就像图画是那场景的摹本一样。”[1] 应承认，这些论述对于理解实际存在的对象来说是有帮助的，但对非实存对象是否适用呢？他的回答是肯定的。他认为，每个呈现的活动一定有其对应的对象，不管这对象是否实际存在。事实上，许多呈现活动所呈现的就是并不实存的对象，如想到方的圆、金山时就是如此。之所以能呈现这样的对象，要么是因为这些对象不存在，要么是因为它们是矛盾属性的混合。

特瓦尔托维斯基也非常重视语言分析，而这种语言分析常被看做现代分析哲学的一个源头。他的非存在论与他对名称的所指所作的分析也有密切的联系。他认为，名称可从三个方面去定义：第一，从认识论上看，名称就是一种呈现；第二，从语义学上看，名称都有其所指称的对象；第三，从本体论上看，名称所指的对象既可能是现实实存的对象，也可能是可能的对象，还可能是理性的推论的实在。根据这种观点，普通名称、专名和虚构名称都是名称，一个名称的对象不一定是实存的[2]。换言之，意义的条件与真值的条件根本不同。

二 马里：青出于蓝而胜于蓝

马里是迈农的学生。他继承了迈农关于意向对象的某些思想，同时也提出了自己的独到见解。尽管马里的思想影响不是很大，但他曾给他的老

---

① K. Twardowski, *On the Content and Object of Prsentation*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1894, pp. 15 - 16.

② J. Jadacki, *The Metaphysical Basis of K. Twardowski's Descriptive Semiotics*, RRR Lublin, 1992, pp. 57 - 70.

师以巨大的影响，如迈农的独立性原则等就借鉴了马里的思想；另外，罗素比较看重马里的思想，并对之作了较多的分析和评论①。

马里关于意向对象的理论有这样几个方面：第一，强调并不存在这样的对象，即它们真实地例示了那些被归于虚构对象的属性，如神话中的珀伽索斯以及金山之类的虚构对象尽管被赋予了这样那样的属性，但并不存在具有这类属性的真实对象。在此基础上，他提出了一对重要范畴，即例示（exemplify）和编码（encode），并对它们及其关系作了论述。他从谓词逻辑的角度指出：有两类谓词，一是例示属性的谓词，二是编码属性的谓词。这一区分后来发展成为例示逻辑和编码逻辑。在当今的非存在研究中，这一区分是许多理论的基石。第二，他相信存在着心理状态所指向的抽象实在，正是这些抽象实在使心理状态有了指向性从而表现为特定的心理现象。第三，他认为这些抽象实在是一些由限定词或限定成分（determination）所规定的被限定项（determinates）。所谓限定成分就是限定性语词所指的东西，例如，“有两足”“无羽毛”都是限定词，它们使人想到的东西就是限定成分。而被限定项就是由这些限定成分组合而成的东西或对象，例如，无羽毛的两足动物，既方又圆的东西。限定成分与作为被限定项的对象之间是什么关系呢？马里认为，它们的关系可以这样加以表述：每一限定成分可以限定一个对象，但并非每一限定成分都能为一个对象所满足。例如，限定成分“有两条腿和无羽毛”可以限定一个抽象的被限定项，但它们并不能为每个对象（如每个人）所满足。同时，限定成分“是方的和圆的”可以限定一个抽象的既方又圆的对象，但它并不能为每个对象所满足。满足某一限定成分的对象可以用限定成分真实地予以描述，但具有这一限定成分的被限定对象没有必要真的具有这一限定成分。例如，方的圆这一抽象对象既不真的是方的，又不真的是圆的。总之，马里所说的被限定项就是一种抽象的对象，它被赋予了种种属性，它可以由限定词加以描述，但这些词描述的属性并不一定真的存在着。因此由这些词所限定的对象也不一定真的存在着。尽管如此，正是由于有这样的抽象对象，我们的心理活动才有对象，因而才现实地出现。

不难看出，非存在对象的成立与限定成分息息相关。因此要理解前

---

① E. Zalta, *Intensional Logic and Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 108.

者，关键是弄清后者。为此，马里进一步指出：限定成分有两种，即核内（unclear）成分和核外（extraunclear）成分，又可称做核内属性和核外属性。核内成分是对象的根本的独有的属性，核外成分是非根本的、外在的属性。迈农很快接受并发挥了这一区分，并把它应用到了自己关于非存在对象的理论之中。最后，这一区分又成了形式语言学、逻辑学的基础。当代研究非存在的著名学者帕森斯（T. Parsons）在自己的《非实存对象》一书中也利用了这一区分。

马里对迈农影响最大的观点是独立性原则。在钻研布伦塔诺思想时，马里敏锐地发现了布伦塔诺思想中存在的一个混淆，即把“存在”和“如此之在”（sosein）两者的联系看得太紧密了，甚至混同起来了。如布伦塔诺认为，只有当存在被预设了时，我们才能谈论如此之在，因为“如此之在”指的是能被归属给对象的如此这般的属性，似乎只要有对象存在时，就一定有这样或那样的属性，因此对象的存在就是如此之在。马里觉得这是不能成立的。其问题就是认为属性是离不开存在的东西。事实上，属性与存在的联系没有这么密切，属性并不以存在为前提条件，因为人们可以设想某对象有这样那样的属性，例如，虚构的人物被构想得栩栩如生，但它们及其属性并不真的存在。鉴于这一点，马里提出了“独立性原则”的雏形：“即使一个对象没有任何形式的存在，但仍可以是‘如此这般的’，即是这样或那样的”，这就是说，一对象即使没有存在地位，也可以有这样那样的属性，即有如此之在。

迈农借鉴了这一思想，并作了发展，一是重新作了表述，如说：对象的如此之在（或属性或本质）是独立于它的存在的；二是将它的适用范围大大推广了，不仅让它适用于事实上不存在的东西，以及非存在的可能对象，还让它适用于不可能的对象，如方的圆之类。

应指出的是，马里的思想在后期发生了较大变化，例如，放弃了早期著作所提出的独立性原则。因为他觉得，这一原则在说明意向性的种种事实时是多余的。只要有“编码”这一概念就够了。因为借助“编码属性”这样的概念，就有办法说明意向性成立所必需的对象。也就是说，意向性要存在，必然有其对象，否则会因为缺乏对象而不能出现。而这里的对象既可以是现实存在的，也可以是编码了某些属性的对象，即非存在对象。但这对象并不是什么也不是的对象，也不是缺乏存在性的对象，而是编码了某一或某些属性的对象。

马里的特点还在于：尽管受到了罗素的关注和极高的评价，但他并没有一味沉浸在喜悦之中、置罗素对迈农主义的尖锐批评于不顾，相反，他对之作出了有力的回应。正是这种回应，促成了20世纪初关于非存在的一次十分壮观的争论浪潮，同时也推动了迈农主义的发展。针对罗素否定非存在对象的观点，马里指出：必须假定存在着一个由抽象对象所组成的王国，而这些对象都可以作为个体出现。之所以如此，是因为它们有自己的、能规定或限定（determine）自己的属性。换言之，一抽象对象之所以是一种对象，是因为它受到了一组属性的限定。所谓限定其实就是用一些属性或要素去规定对象，让其有确定性。正是这些要素让一对象成为对象。由于对象的构成及特点与规定性属性须臾不离，因此可通过对它们的描述将对象呈现出来。但应注意的是，说某对象的规定性是什么，并不等于说它真的具有这种规定性，而只能说，它被描述为有这种规定性。例如，方的圆的东西，可以被描述为是方的和是圆的，但它并不真的具有方的属性和具有圆的属性①。

由马里的这些论述不难看出，他与胡塞尔的思想有下述一致之处：第一，他们都认为，就珀伽索斯来说，并不真的存在这样的东西，它例示了被归之于它的那些属性，如能飞、是一匹马等。就此而言，他们与迈农的思想有较大的差别。因为迈农为解决布伦塔诺问题，相信有一个真实的对象，尽管它不实存，但有能飞、是马的属性。马里和胡塞尔都认为，有某种抽象实在，是它们使我们的意向状态获得了它的指向性。这些抽象实在与“规定性”有密切的关联，而正是由于有这些规定性，被描述的不同对象才有其相同性和不同性，质言之，规定性是对象的同一性和差异性的根源。

第二节　弗雷格：抽象对象的大发现

根据传统的、持紧缩苛刻存在标准的本体论，只有具有时空规定性或处在时空之中的有形的事物才有存在地位，其余的东西都不存在。在与迈农几乎同时代但影响远大于迈农的弗雷格（1848—1925）看来，这太苛刻

① E. Mally, *Gegenstands-theoretische Grundlagen der Logik und Logistik*, Leipzig: Barth, 1912, pp. 64 - 67.

了，其后果是把本来有存在地位的东西，人为地予以枪毙了，人为地剥夺了它们的存在资格。因为存在的方式多种多样，有的以个体的形式存在于时空之中，有的对象在有关事项进入一种特殊的关系时便以高阶属性的形式显现出来。它们真实地表现或呈现出来，而又不能归结、还原为派生、突现它们的要素及关系。这样的对象多以抽象实在的形式表现出来。弗雷格不仅强调有抽象对象存在，而且以自己独具的慧眼、缜密的逻辑，深入浅出地论证了他所发现的抽象对象。

一　抽象对象是存在的一种形式

我们知道：弗雷格是当代心灵哲学、意义哲学研究的开创者。里查德说：“20 世纪关于意义的研究无非是以这样或那样的方式对弗雷格工作的一种回应。”[①] 弗雷格为了建立自己的意义理论，提出了关于抽象对象的理论。根据这一理论，世界上不仅存在着个别的事物及属性，还存在着一般的、抽象的对象，意义就是其中一种存在形式。它们尽管不像时空中的事物那样存在，但也有自己特殊的存在地位。它们能被人们思考、分析和研究就足以说明这一点。这一看法也可看做一种非存在论，因为它承认了抽象对象这样一种在一般人看来不存在的东西的存在。

1884 年，弗雷格提出并论证了所谓的抽象原则。论证形式有好几种，但它们都有这样的意思，即认为抽象对象有独特的存在地位和方式。所谓抽象对象也就是逻辑对象，其形式多种多样，如数、方向、形状等。与它们相应，每一个都有自己的抽象的同一原则，如关于数就有所谓的“休谟原则”：Fs 的数同一于 Gs 的数，当且仅当在 Fs 与 Gs 之间存在着一一对应的关系。关于方向也可提出类似的原则：线段 a 的方向同一于线段 b 的方向，当且仅当 a 平行于 b。关于形状的同一原则是：图形 a 的形状同一于图形 b 的形状，当且仅当 a（在几何上）相似于 b。关于真值的同一原则是：命题 p 的真值同一于命题 q 的真值，当且仅当 p 等于 q[②]。

当然，关于数的本体论地位问题一直是有争论的，弗雷格的理论发表后更加剧了有关的争论。传统的实在论认为，数是实存的东西，其存在地

---

① M. Richard, “*Introduction*,” *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 1.

② G. Frege, *Die Grundlager der Arithmetik*, J. L. Austin (tr.), Oxford: Blackwell, 1974, pp. 100 - 105.

位甚至比个别事物更真实。当今数学哲学中仍有坚持这一观点的[①]。而传统的唯名论却相反，认为数没有存在地位。弗雷格独辟蹊径，认为数尽管不实存，但却是一种亚自存在的对象（self-subsistent objects）。这是弗雷格算术哲学最富有个性的、在有关研究中享有重要地位、引发了大量研究和争论的观点。弗雷格对数的分析是以下述观点为出发点的，即所用算术的基本概念是由基数算子表达的，而这种算子应用于类概念则是由同一性标准引导的，根据这一标准，被归之于两概念的数是否相同，关键是看概念是否严格相符。迪莫波洛斯（W. Demopoulos）不赞成弗雷格的观点。在算术哲学的任务问题上，他指出：他的目的既不想维护数具有实存地位这样的观点，也不想像弗雷格那样提出是否有（there are）数这样的问题，更无意于回答数是否是亚自存对象。他的目的只是想探讨下述知识论性质的问题：我们关于数的基本性质的知识是什么，怎样来的等。回答这些问题才是算术哲学的任务[②]。一种有折中色彩的倾向是重构弗雷格的思想。鉴于弗雷格有关思想在进一步研究中所暴露出来的缺陷，一些人依据弗雷格的基本原则对之作了辩护和修改，对其他有关思想作了完善。重构论关注的一个重点是数的概念的起源问题，而辩护有关思想所依据的理论则是把数与概念联系起来的观点，黑克（R. Heck）等就持这样的观点[③]。

弗雷格在抽象实在问题上的独创性不仅表现在对数的本体论地位作了新的论证，更表现在他发现了形状、方向之类的新的抽象实在形式。例如，有方向性的事物无疑是独立、具体的存在物，其存在毋庸置疑，但是物体的方向，例如，两线段 a 和 b 平行的方向也是存在的。当然，这里的存在不是指像物体那样的存在，而是一种抽象的存在。我们可以说“线段 a 平行于线段 b”，这句话可换成：“线段 a 的方向与线段 b 的方向是相同的”。弗雷格认为，后一句子可以这样理解，它所说的方向指的就是一种抽象对象，因为它表达的是这样的事实，即两线段“实现”或“具有”同一个方向。正是这个关于方向同一与差异的事实，使我们能够把方向看

① W. Demopoulos, “Our Knowledge of Numbers as Self-Subsistent Objects,” *Dialectica*, 2005, Vol. 59, No. 2, pp. 141 - 159.

② W. Demopoulos, “Our Knowledge of Numbers as Self-Subsistent Objects,” *Dialectica*, 2005, Vol. 59, No. 2, p. 155.

③ R. G. Heck, “Cardinality, Counting, and Equinumerosity,” *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 41 (2000), pp. 187 - 209.

做抽象对象。因为我们可以在同一个对象的不同实现中重新认识到这个方向，它尽管由实在对象体现出来，从而依赖于实在对象，但又有自己的独立性。不同对象可以有同一个方向，同一对象在不同情况下可以实现同一个方向，可见方向可以撇开其依存的事物予以独立的思考、分析和研究。

二　作为抽象实在的含义

在弗雷格新发现的抽象对象中，含义（sense）以及与之密切相关的内容、思想是最重要的，同时也是引起了广泛关注的新存在样式。

前面我们曾说过，现当代英美分析哲学，尤其是心灵哲学的形成和发展从弗雷格那里得到的启迪和营养是其他任何人都无法相比的。在意义理论中也是如此。他在意义研究中的主要功绩是把含义与指称区别开来了。他指出：名称的指称是名称的载体。所有有意义的表达式都有指称，句子的指称就是句子的真值。因此弗雷格所说的指称就是一种意义。在英文翻译中，人们常将弗雷格的“bedeutund”（指称）译为英文的“meaning”（意义）。弗雷格还认为，意义除了指称之外，还有别的方面，或还有另一种意义，即“含义”（sense）。在弗雷格看来，含义与指称是不可同日而语的。例如，指称相同的词，其含义却可以是不同的。再则，有的符号有含义，但不一定有所指。如“距离地球最远的天体”这类词有一种含义，但是它们是否也有其所指，则大有疑问。“最弱收敛级数”一词有一种含义，但是可以证明它并无所指。句子的含义与所指也有上述特点。例如，（1）“玛丽爱马克·吐温”，（2）“玛丽爱《哈克贝里·弗恩历险记》的作者”，两个句子在指称上相同，但似乎有不同的含义，如（2）所包含的信息更丰富、更复杂。正是在这里，弗雷格提出了他的意义理论要予以回答、同时也困扰着别的意义理论的一个难题：用了有相同指称的词所组成的不同句子，为什么在信息内容上有区别？他的回答是：这是因为，语词和句子不仅有指称，而且有含义。

在上述区分的基础上，弗雷格还进一步讨论了陈述句的思想内容、含义和所指之间的关系。他认为，思想不可能是句子的所指，而无须被看做句子的意思。例如，“晨星是被太阳照射发光的天体”和“暮星是被太阳照射发光的天体”，这两句的所指显然相同，但表达的思想内容却不同。另外，有些句子可能根本没有所指，但却有含义，那些包含无所指的专名的句子就属于这类句子。当然，指称对句子也很重要。因为一个句子如果

没有所指，那么它即便有思想，对我们也没有什么价值。可见，句子仅有思想还不够，因为我们关注的是真值。当然也有例外，例如，对于诗歌，我们感兴趣的是诗句的意义及其所激发的情感，至于真值则不重要。关于真值与所指的关系，弗雷格认为，句子的真值构成了它的所指。

弗雷格还通过分析 a = a 和 a = b 两个命题说明了他的观点。a = a 是康德所说的分析命题，a = b 是综合命题。两者有不同的认识价值。后者能告诉我们关于 a 的更多的信息。为什么是这样？弗雷格回答："对于知识的目的来说，句子的含义即句子所表达的思想与句子的指称即它的真值一样是有关系的。如果 a = b，那么'b'的指称与'a'的指称是相同的，进而'a = b'的真值与'a = a'的真值是相同的。尽管如此，'b'的含义可以有别于'a'的含义，因此'a = b'表达的思想就不同于'a = a'所表达的思想。这样一来，两个句子便有不同的认知价值。如果我们把'判断'理解为从思想到它的真值的前进，那么我们也能说：判断是各不相同的。"①

基于弗雷格的论述，我们不难发现他对"含义"所作的规定。在他看来，一表达式的含义就是该表达式指称的"思想方式"或"呈现方式"。要将一个体概念化，自然有许多不同的方式，例如，人们可以把马克·吐温看做某一本书的作者，还可以把他看做某国家一个著名的人物，等等。既然句子的含义决定了它有多少信息内容，同时对于每一指称，都可以有多种不同的含义或呈现方式，因此前面所述及的"弗雷格难题"就通过对指称与含义的区分及论述得到了回答。

从含义与指称的关系看，含义有决定指称的作用。在弗雷格看来，含义是语言能力的支柱，因为要理解一种语言，就必须理解它所表达的含义。之所以说含义决定指称，是因为人们要解释一名称怎样指称一个体，谓词怎样适用于特定对象的类型，就必须诉诸表达式的含义。含义的这种作用是由含义的本质决定的，因为含义描述的是条件，而指称只能根据这条件去描述。例如，"亚里士多德"的含义可以是"柏拉图的学生"，"亚历山大大帝的老师"等。这些条件决定了怎样把一个个体"呈现"出来。如"亚里士多德"指称亚里士多德，其实是根据"亚里士多德"的含义

① G. Frege, "On Sense and Meaning," in P. Geach et al. (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*, Oxford: Blackwell, 1960, p. 56.

把亚里士多德表现或呈现出来。

从含义与意义的关系看，两者有显著的区别。如果把“意义”理解为指称，那么其区别已如前述。如果把意义理解为句子所表达的意思，那么可以说，它既像含义，又不像含义。说它像，是因为用句子表达什么含义，其实就是表达想法，即是说句子的含义就是被相信、判断、交流的东西。正是思想有真假，思想的这些属性便使思想成了句子意义的替身。为什么说含义不同于语句的意义呢？因为一句子本身的意义与使用该句子的人实际表达的含义是有差别的。例如，“我是女人”。这个句子有自己的意义，但当我和别的人如一个女士使用时，其含义是不一样的，例如，她说出这个句子时，该句子为真，而我们作为一个男人说出它则为假。

说含义是一种心理的呈现方式，是否意味着弗雷把含义看做意义的观念论所说的观念呢？回答是否定的。因为在他那里，两者是不同的。第一，弗雷格说：“即使在同一个人身上，相同的含义并不总是与同一个观念联系在一起的。观念是主观的：一个人的观念不是另一个人的观念。……一个画家，一个牧马人，一个动物学家大概会把不同的观念与‘布塞弗勒斯’[1] 这个名字连在一起。这就是观念与符号之含义的区别。含义是许多东西的共同属性，因此不是个体心灵的组成部分或样式。”[2] 这就是说，观念是主观的东西，或者说“是内在的意象，它来自于我的这样的记忆，即关于我所具有的、并对之施加了作用的感觉印象的记忆”[3]。它的主观性还表现在，它总渗透着情感，其组成部分总处在川流不息的变化之中。另外，它总与个别人的特定心理连在一起，一个人的观念不可能是另一个人的观念。而含义则不同，它有客观性、共同性等特点[4]。指称更是如此。第二，含义不像观念那样只存在于心灵之中，而可以存在于心灵之外，存在于主体间。第三，在谈到观念时，人们必须说明它属于谁，在什么时刻，而对于含义则没有这个必要。第四，对于观念，我们不可能把两个人心中的观念放在一起比较，但可把两个人说的话的含义放在一起

---

① Bucephalus，亚历山大大帝的战马名。

② G. Frege, *Philosophical Writtings of G. Frege*, P. Geach and M. Black (tr.), Oxford: Blackwell, 1960, p. 59.

③ G. Frege, "On Sense and Reference," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 38－39.

④ G. Frege, "On Sense and Reference," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 39.

比较。

当然，强调含义不同于观念，并不等于说含义与心理状态没有关系。相反，两者有密切的关系。例如，一个人对一个词的含义的理解，总是由他的心理状态所完成的。也就是说，含义是一种思考指称的方式，将其概念化的方式。正是因为这一点，不同的人对同一名称的含义的理解才有不一致性。例如，许多人都说“亚里士多德”，但每个人赋予它的含义又有其独特之处。显然，这是由他们思考这个词所使用的方法、所伴随的心理状态造成的。一表达式在由一个人使用时，其含义总会受到这个人对含义的把握以及他把含义与表达式联系在一起的方式的影响。但又不能说含义就是心理实在，因为如前所述，含义有客观性，有不依赖于心灵的地方。另外，交流能够开始和持续，也说明对同一含义的不同把握中隐含着共同性，否则各说各的，互不相干，正常的交流就无法进行。

否认含义与观念、心灵中的东西有一致性是否意味着他倒向了物质实在论即认为意义是物质实在呢？回答是否定的。因为含义实际上是说者要传递的“思想”。而“思想本身是非物质的”①。但它又不是心理王国中的存在，因为它不同于心理状态、观念之类的东西。尽管它不能为感官知觉到，但本身又不是私人的或主观的②。思想是心和物之外的第三个王国中的存在。这个王国就是内容的王国。如果是这样，一个人的思想怎么能为别的人理解呢？弗雷格回答说：这首先是因为思想穿上了语言这样的物质性“衣服”，因此当人们交流思想时，他们便会在公共可观察世界产生某些变化，它们能为他人知觉到，并使他们由此理解说者的思想。由此不难看出，尽管弗雷格强调有一个内容王国存在，但他并不认为它独立存在，相反，他强调它是在说者、听者及其交流活动中存在的，因此是关系中的存在。要交流思想，当然得说出有意义的话语，而有意义的话语之所以出现，又是因为人有要交流思想的愿望。要传达这愿望，又必须有相应的媒介，这就是语言，因为思想并不能凭自身直接到达听者的心中，另外，还要有能通过语言媒介理解其后的内容的听者。总之，含义既不是纯心理的实在，也不是纯物理的实在，而是

---

① G. Frege, "Thought: A Logical Inquity," in A. M. Quinton (tr.), P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 20.

② G. Frege, "Thought: A Logical Inquity," in A. M. Quinton (tr.), P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1967, pp. 28 - 29.

介于两者之间的一种抽象的实在。

弗雷格相信含义有其抽象存在地位的主要根据及论证是：符号所指的东西，可以称做符号的指称，而符号的含义则是这样的东西，即包含有呈现的方式，所以两者不能混同。就像一个人用望远镜观察月亮一样，他面前会出现三种东西，一是月亮，二是望远镜中的图像，三是视网膜上的图像。语言也是这样，有三种东西，第一是指称，第二是含义，第三是表象。这三者像前三者一样，不能混同。它们都有自己的存在地位。句子的含义就是句子的思想，这里的思想是指思想的客观内容，不是主观活动，它能成为许多人共有的。直陈句的指称是直陈句的真值。再看索引性语词“现在”“今天”“昨天”和包含有这些词的索引句，它们表达的思想就是含义。一方面，思想既与表达它的语句有关，又与环境甚至肢体语言有关，例如，一个人昨天说“今天天气不错”，要理解这里的“今天”，就得考虑到话语所说出的时间。另一方面，表达形式尽管发生了变化，但含义或句子表达的思想不会变。例如，在上面的例子中，即使把“今天”一词换成“昨天”一词，含义也并没有变化。另外，如果说话时的情境发生了变化，那么指示词之类的索引词的含义也会发生变化。也有语词变化了而含义不变的这种可能。弗雷格认为，如果时间指示词以现在时态出现，那么人们要正确理解语词表达的思想，就必须知道那个语句是何时说出的。因此说话的时间是思想的表达式的组成部分。如果某人今天想说他昨天用“今天”一词所表达的东西，那么他就要用“昨天”予以替换，即使思想相同，语言表达式也一定有变化，以补偿由说话的不同时间所带来的意义的变化。“这里”和“那里”等词也是如此。在所有这些情况下，纯粹的措辞，即使能记录下来，也不是思想的完整表达，要使之被正确理解，人们还需要有关于说话时的某些条件的知识，因为它们也是表达思想的手段[1]。

由此可见，含义不同于指称，不是所表示的对象本身，肯定有其独立性，但它又不能等同于心内的观念，也就是说，它不是以观念的形式存在于心灵之中的。上面的论述中已有这方面的根据。除此之外，还有一个根据，那就是：观念是主观的，“一个人的观念不是另一个人的观念；而符号的含义则是许多人的共同属性，因此不是个体的心灵的一部分

---

① G. Frege, *Logische Untersuchungen*, Vandenhoech und Ruprecht Gotingen, 1966, pp. 37 - 38.

或一种样式"①。弗雷格的基本思想是：含义作为抽象对象是以"显现方式"这样的形式存在的，或者说是主体间的公共世界中存在的抽象客体。很显然，他与心理主义的意义观泾渭分明。当然他又承认：理解语词，知道它们的内涵仍离不开处在某种心理状态之中。正是这一论点加上内涵决定外延这一命题构成了后来的普特南（H. Putenarn）在《"意义"的意义》一文中的两个主要靶子。

弗雷格的意义理论在现当代逻辑学、语义学乃至哲学等学科的发展中占有极其重要的地位，不仅提出了许多有价值的思想，而且留下了大量意味深长、有潜在探索价值的问题。当然，他的思想中也有许多可疑、值得探讨的方面。例如，根据弗雷格的含义理论，专名的含义一般是由与该专名连在一起的限定摹状词授予的，而限定摹状词表达的是说者与专名相连的"呈现方式"。根据这种观点，就会对句子的语义和认识属性作出错误的预言，例如，从弗雷格的观点会得出这样的结论：不同句子不可能言说相同的事情。这是克里普克（S. A. Kripke）在《命名与必然性》中对弗雷格的批判。普特南在《"意义"的意义》一文中所批判的传统意义理论实际上就是弗雷格的观点，因为他所批判的两点正好就是弗雷格所论证的观点，第一，意义是由说者从窄的方面来看的心理状态所决定的，所谓从窄的方面看，即只看到意义由之所决定的心理状态，以及心理状态由之所决定的大脑状态，而忽视了宽内容即指称的作用。第二，指称由含义所决定。这也是弗雷格的基本观点。普特南通过对大量事例的精细的分析，有力地批驳了弗雷格的观点，阐述了自己的外在主义思想。

三 "实存"等词的词性问题与婉转的迈农主义

迈农的独立性原则告诉我们：对象的种种属性、尤其是核内属性是独立于存在的，或者说，两者是无关的。比如说，断言此处有一个对象，对象有这样那样的属性，尽管用到了"有"（there are or is）这样的本体论概念，但并未断言该对象及其属性有存在的属性或地位。这一主张在一般人看来是不可思议的。无独有偶，弗雷格尽管在致思取向、兴奋点等方面与迈农不可同日而语，但通过对"实存"等语词是不是谓词，是一阶谓词

① G. Frege, "On Sense and Reference," in P. Geach and N. Block (eds.), *Translations from the Philosophical Writtings of G. Frege*, Oxford: Blackwell, 1960, p. 59.

还是二阶谓词等问题的独辟蹊径的探讨，得出了与迈农独立性原则殊途同归的结论。其基本观点是：“是”（is）、“有”（there is）、“存在”（being）、“实存”（existence）等可以看做谓词，但不是一阶谓词，而是二阶谓词。

谓词是数理逻辑和语言哲学中常用的概念，指的是表示个体所具有的性质或若干个体及性质之间关系的词。换言之，谓词是属性的语言表述形式，是专门用来述谓主词有什么属性的，是属于什么样的种属的。属性的样式很多，可根据不同标准来分类。例如，根据属性与个体事物的远近关系，可把属性分为一阶属性和高阶属性。前者是个体直接独立具有的属性，后者包括不同的阶次，如二阶、三阶等，是个体在与别的个体和属性发生关系时间接具有的，是属性的属性，或者说是关系属性。谓词与属性是对应的，因为属性是共性，如红色作为属性是所有红的东西共有的性质。人们在用语言说明某对象时，就是把它放在更高的概念之下，如说它具有什么样的属性，这也等于将个别（殊相）放在一般（共相）之下。比如说，“张三是人”，这里的“……是人”从逻辑上说就是谓词。如果一谓词表示的是两个体及以上的个体所具有的性质和关系，那么就是二阶或高阶谓词。如果表示的性质是个体直接具有的，那么就是一阶或一目谓词。

传统的本体论把存在看做存在者或事物的性质，用这里的术语说，这其实是把“存在”等词看做谓词，以为它们所描述或指称的是对象的性质。这似乎是天经地义的，在弗雷格之前，几乎没有人提出异议。另外，把“存在”看做一阶谓词，在传统的本体论中也是天经地义的。弗雷格不否认“存在”是谓词（当然，间接地引发了它们是不是谓词的争论），但又以其入木三分的慧眼敏锐地注意到：传统的观点存在着严重疏漏和问题。在他看来，传统的观点意味着，某事物或对象出现了，或存在于某时空之中，就一定有存在的属性，就像有运动、时空等一阶属性一样。世界上，即使只有一个物体，换言之，它没有可与之发生关系的别的东西，它也一定有存在的属性。这种观点隐含的是这样的本体论，即自亚里士多德以来就一直占主导地位的个体中心论。根据这种观点，属性，不管是第一性质（广延、运动等）、第二性质（色声香味等），还是别的属性，都是属于某个体的，都以个体为其载体或支撑物，换言之，其后一定有某实体。而实体（substance）就是支撑物、支托的意思。属性不能独立出现，

必须依附于它的实体。存在作为属性也是如此，是实体具有的直接的性质。从语言上说，“存在”像“大小”等词一样，如果用得正确的话，那么它的所指在它所描述的个体或实体之上也是可以找得到的。换言之，对象之上是有它所报告的实在或性质的。

弗雷格通过对谓词的别开生面的研究，发现正统的观点疑点重重。假如我们想描述一朵花，每当我们用一个特殊的一阶谓词对之作描述时，就报告了这朵花的某一方面的性质或特点，如说“它插在牛粪上”“它很大”“很美”。而当用“存在”去描述时，如说“这朵花是存在的”，有无与“存在”一词对应的属性？如果有，它是什么？弗雷格的看法是：被描述的任何对象中都没有与此词对应的一阶属性，也就是说，事物除了有运动、色声香味等性质之外并没有存在这样一种性质。既然对象之上并没有存在这样的一阶属性，理所当然，“存在”也就不能被看做一阶谓词。

基于他的分析，弗雷格提出了这样一个令传统哲学胆战心惊的看法：“存在”“实存”是二阶概念或谓词。说它们是二阶谓词，意思不外是说，被述谓的事物或实体或对象只有运动、空间、不可入性等一阶属性（一阶谓词的直接对象），除此之外，它上面并没有一个与“存在”等谓词对应的特殊而独立的存在属性。道理很简单，“空间”等词在所述谓的对象上都能找到对应的实在，拿走了这些一阶谓词所指的东西，不会还有“存在”等词所指的东西。因此“存在”等不是一阶谓词。质言之，对象、事物本身没有存在或不存在的性质，因此不可能有对应的一阶存在谓词，充其量，它只能用作二阶谓词。而二阶谓词相当于数量词或量词，如说“古希腊神话中有许多神”，这里的“许多”就是量词，而不是存在谓词，因为它没有实存意蕴。存在等词也不过是量词①。

弗雷格坚持“实存”等属二阶概念的理由还在于：只有如此看待这些概念，才有望解决否定性实存命题所引发的悖论。例如，“狮身人面兽并不存在”，在这里，要否定它存在，首先得肯定它存在；换言之，只有当它事实上存在时，我们才能把“不存在”用之于它身上。肯定句如“利奥·撒克斯（Leo Sachse）在或是（is）”也是如此。在这个命题中，并没有什么被归之于利奥·撒克斯这个人。如果“在”被替换为“某种能被

---

① G. Frege, *Die Grundlage der Arithmetik Eine Logish Mathematische Untersuchung Uber Begriff der Zahl*, Darmastadi, 1961, p. 64.

经验到的东西”，那么“A 不在”就可理解为“A 不是经验的对象”。在弗雷格看来，这里存在着矛盾。因为一方面，A 肯定是经验的对象，而另一方面，A 又被认为不是经验的对象，这无异于说，A 既是又不是经验的对象。在“利奥在”这个句子中，既然不管用什么替换“在”，只能得到同样的结论，因此“在”在那命题中的角色就不是一阶概念，而只能是二阶概念。

如果“实存”等词不是一阶谓词，那么该如何理解对实存的断定呢？他的看法是：实存是概念的一种属性，即二阶属性或概念。他说：“对实存的肯定不过是对无的否定。”它可以，且只能归属于一阶概念或谓词。例如，“利奥在”，表述为：“((x)(Fx→E! x))(x = 利奥)”，意思是：至少有一个事物，它可等同于利奥。也就是说，利奥不是无，对于等同于他的属性或概念来说，是有所述谓的，即有某种特殊属性被例示了，至少曾经如此。“曾经如此”就是“对无的否定”。

“实存”作为谓词不是一阶的，而是二阶的，就像数不是对象的一阶属性一样。例如，关于数的陈述就不是关于对象的直接断言，而是关于概念的断言，“这张桌子有 4 条腿”在逻辑形式上肯定不同于“这张桌子有坚固的腿”，因为后者是关于桌子的，说的是它有腿，且结实。而前者说的其实是概念，即“这个桌子的腿”，意思是这个概念的实现有四次。总之，数作为谓词述说的不可能是对象，因为不存在它所述说的对象。它述说的只是概念，他说：“一个关于数的陈述的内容是一种关于概念的断言。这一点在使用‘0’时表现得最为明显。如果我说‘金星上有 0 个月亮’，那么对于被断定的东西来说，就不存在任何月亮……，但有这样的情况，即一个属性可以带上‘金星的月亮’这样的概念，它实际上什么也没说。”[①] 这里表达了一个后来引起争论的新观点，即数量词不是存在量词。而传统和常识的观点认为，只要说出了对象的数量属性，就一定表达了存在的性质。因为说它“有一些什么”一定意味着存在。

关于“实存”的陈述也是这样。弗雷格说：“对实存的断定事实上不过是对为零的数值的否定。”[②] 这意思是说，断言某物实存，不过是说它不是 0，或者说“无”不属于该概念。例如，说“这里有一个人”，意思

---

① G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, §46.

② G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, §53.

不外是："人"这个概念在这里不为0。再看"龙并不实存"这个句子，他不把它看做主谓句，而强调它是这样的逻辑形式，即"'龙'并未被例示"，或者说"数值0可以加到'龙'这个概念上"。该句子说的是作为概念的"龙"，而不是作为对象的龙，其谓词是"加到……上的数值0"，而不是"实存"。基于这些分析，弗雷格认为，表示实存的句子应表述为这样的符号表达式，即"有……"（there is…），而不应说"……实存着"（exists）。也就是说，实存句陈述的并不是对象的一阶属性，而不过是对它的数值作出断言。当然，他注意到：用"实存"一词无法准确体现这一特点，因此他主张替换为"there is…"这样的句型。这个短语实质上是一个量词，因为用它的目的就是要说明对象的数量规定性。而量词是二阶谓词①。

费雷格说实存是二阶概念，并不意味着他认为，实存是概念的属性，他也不是要说：是概念实存着。他强调实存是二阶属性要说的不过是：对象的实存并不是对象固有的属性，而是像数一样的高阶属性，是有关概念的例示。这一主张实质上是强调：实存是二阶属性，即一阶属性的属性，换言之，个体只有这样那样的属性，如时空、大小、形状等，而没有实存这样的属性，实存只是形状等属性的属性。二阶谓词告诉我们的是一阶属性得到例示的时间，或什么时候被例示了。例如，人们所说的"苏格拉底是存在的"，这里的存在不属于苏格拉底，因此上述命题不是关于苏格拉底的，而是关于他的各种属性的。

这种本体论隐含的思想是：一阶属性在本体论中是本原性的，个体可还原于它们，例如，个体可看做属性的集合。因此这一理论具有的第一个重要的本体论意义在于：否定传统的个体或实体中心论，而突出属性的优先性，突出属性在本体论上的本原地位，强调个体可还原于属性，即认为，个体是属性的复合。这无疑对立于亚里士多德的个体优于属性、属性基于个体的理论。换言之，弗雷格表达的是对立于个体中心论的个体虚无论。因为事物、个体除了属性集合之外不再是别的什么了。第二个巨大意义在于：通过对作为谓词的"存在"的分析，得出了与迈农的独立性原则几乎一模一样的结论：存在不是事物的直接的、普遍的、本原性的属性，而是属性的属性，换言之，事物、对象是独立于存在的，一对象出现了，

① G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, §57, §60.

并不一定具有存在的属性。最后，弗雷格的探讨及理论引发了大量具有本体论、逻辑学、语言哲学意蕴的问题，开辟了新的学术的生长点。这一意义远大于理论本身所表达的有价值的思想。在弗雷格时代及之后，围绕“存在”“实存”等这类本体论的传统课题诞生了一个新的专门研究“存在”词性的研究领域，其中的要害问题是：第一，“存在”是不是谓词。第二，如果是谓词，是不是多余无用的谓词？第三，如果是有用的谓词，究竟是一阶还是二阶的，还是别的阶次的，抑或兼有多种阶次的？

四　绵延不绝的争论

对“存在”之类的概念作出的分析，后来成了分析哲学切入关于非存在的本体论研究的主要路径，其争论的焦点是“存在”等词的谓词性质和特点。有这样几种有代表性的看法。

一是认为“存在”等根本就不是谓词，换言之，事物或对象之上，原本就没有表现出实存或存在这样的性质。早在近代，休谟和康德就看到了把实存看做真实属性的问题。因为一物所具有的任何属性都在该物中占有特殊的地位，换言之，说一物有某种真实属性，无异于说这属性一定对该物有所奉献，至少在里面增加了一些什么。例如，把一个泥巴球体变成正方体，后者之所以被认为有正方体这样的属性，是因为它上面有新的东西，如比原来的球体多了几个角。如果实存是事物的一阶属性，那么有实存这一属性的某物一定有新的更多的东西。但事实上，一事物完全是由一阶属性集合而成的，不会因为被断言“存在”或“实存”而增加了任何东西。总之，要坚持实存是真实属性，就一定要说明：由于它，个体事物有新增的东西。否则，就不能认为实存是属性，当然也不能说描述实存所用的词是谓词。

上述观点还有新的根据及论证。首先，如果认为实存是一种属性，那么非存在也应被看做一种属性。如果是这样，就会出现令人窘迫的情况，它类似于一个农夫所碰到的荒诞事情：即他每天试图把存在和不存在的羊区分开来，以清点他的羊的数量。这显然是不可能的。其次，如果承认实存和非实存都是属性，那么就要进一步探讨，如果某人被告知：蓝色毛茛属植物（blue buttercup）不存在，那么他是否会觉得：在得出它们不存在的结论之前必须考察几种蓝色毛茛属植物？再次，如果认为“实存”是谓词，那么在面对否定式实存命题时便会碰到这样的麻烦，即对实在的否定

（如说“不存在”）也应被看做谓词。但是如果“不存在”是谓词，那么在“龙不存在”这类句子中，只有当龙确实存在时，才能对它们作出述谓，或把“不存在”这样的谓词用于它们之上。而这显然是荒唐的。最后，如果“实存”是谓词，实存是个体的属性，那么非存在对象作为一种特殊的、至少是被想到的对象，也应适合于用它来述谓，即也应有存在这样的属性。而这显然是悖理的。

与此相关的一个问题是：否定性谓词，如“……不存在”，是否能表示真实的属性？有的认为：不能。因为说“苏格拉底不存在”，这里的“不存在”是一种语法谓词，而不是逻辑或事实谓词。因为它们事实上没有表示真实存在的属性。很显然，上述句子从语法上说是对的，但从逻辑上说则是错的。在一些人看来，上述说法有以偏赅全的问题。因为否定性谓词有时也能表示真实存在的属性。例如，如果一个教室确实没有张三，那么说“张三不在房间里”或“房间里没有张三”无疑表达了该房间的一种客观存在的属性。

第二类有代表性的观点是：“实存”等可以看做谓词，但却是多余的谓词。纳克里凯安（G. Nakhnikian）和萨蒙（W. Salmon）承认：“实存”是谓词。而作为谓词，它有不同于别的谓词的独特之处，例如，它既是逻辑上的常量，又是描述性谓词，但又应注意，“实存”在有关句子中是一个多余的谓词，因为当我们说一个事物是什么或没有什么属性时，实际上就隐蔽地把“实存”归属于它了，即同时在断定它是实存的。如“这棵树很高”，在说它高时，就已包含说它存在。因此如果再说该事物实存，显然就是画蛇添足①。他们还根据“一切都是实存的”这一原则推论说：假如有属性 F，把它归属给 x，于是便有：(1)（x）（∃F）（Fx），(2)（x）（E! x），把 (1) 和 (2) 结合起来，便有这样的意思：(3)（x）（E! x）。这意思是说：一切可被归属某种属性的事物都是实存的。既然如此，再说某物实存就纯属多余。

在主张“实存”是谓词的人中，仍有坚持传统观点的，即认为，“实存”是一阶谓词。帕森斯和泽尔塔等就持此看法。他们认为，“实存”不能还原为别的谓词，同理，实存也不能还原为别的属性。如果是这样，它

① G. Nakhnikian and W. Salmon, “‘Exist’ as a Predicate,” *Philosophical Review* 66 (1957): 540.

是桥梁属性还是真实的属性呢？所谓桥梁属性不是事物的真实属性，而是由于别的东西的变化或新的关系的出现而表现出来的属性。如苏格拉底的妻子因为苏格拉底逝世而成了寡妇，这种法律上的身份的变化就是一种桥梁属性。有一种观点认为，实存是一种桥梁属性。但坚持实存为一阶属性的某些人则认为，它不是桥梁属性。论证是：（1）桥梁属性要么是关系谓词的所指，要么是纯形式谓词的所指。（2）“实存”既不是关系谓词，又不是形式谓词。（3）因此“实存”不是桥梁属性。（4）它如果不是桥梁属性，就一定是真实属性。例如，就苏格拉底来说，实存像智慧一样，是他表现出来的属性。如前所述，要使这一观点成立，关键是说明：苏格拉底有了实存这一属性之后的特殊性、个体性，即有这一属性之后多出的地方。如果苏格拉底在被述说有实存的属性之后而有不同于没有加上实存属性的苏格拉底的地方，那么就有理由说，实存就是真实的属性。在一阶论者看来，这是可以做到的。他们承认，的确不能把苏格拉底看做他的实存属性的容器，换言之，不能根据实存的载体、接纳者来将有实存属性的苏格拉底个体化。但可根据他的界限（bound）来个体化。这里所说的界限不只是指空间的界限，还包括精神、思想、人格、气质等方面的界限，苏格拉底之为苏格拉底肯定有不同于别人的边界。他有存在的属性一定会通过他所形成的界限体现出来。如果这界限是真实的，那么他的实存属性也一定是真实的。很明显，苏格拉底是真实的，他的边界一定是真实的。

摩尔认为，“实存”可以被看做一阶谓词，但却是一种十分奇特的一阶谓词。就拿“咆哮”和“实存”两个谓词来说，我们可以说：“某些被驯化的老虎仍在咆哮”，还可以说：“有些驯化的老虎并不咆哮”。很显然，这两个句子具有十分简单的联系，因为它们都是根据老虎的行为作出的。用“实存”作谓词的句子则不同。例如，有这样两个句子：“有些驯化的老虎实存着”，“有些驯化的老虎并不实存”，它们的联系就很复杂，第一句是否为真，取决于老虎的举止，而第二句是否为真则取决于人的心理生活①。

在赞成者看来，坚持一阶属性论不仅有事实根据，而且有重要的本体论意义，因为它纠正了过去的实存观把实存看做属性中最贫乏的属性的错

① G. E. Moore, “Is Existence a Predicate? ” *Proceedings of Aristotelian Society*, supp. Vol. 15, 1936, p. 75、188.

误。如果实存是真实的，其范围、边界是由拥有它的个体真实地决定的，那么“实存”作为概念就不是空洞无物的，而有实在的内容，例如，实存的例示会随着边界及其特征的变化而变化。

有意思的是，有些新迈农主义者如兰伯特等也赞成关于实存的一阶属性论，认为坚持这一观点有助于解决本体论和语言哲学尤其是非存在论研究中的许多棘手的问题。例如，如何理解否定性实存句，怎样理解迈农的独立性原则，为什么有理由坚持非实存对象的实在论等。根据这一理论，否定性实存句是不难理解的，因为它与肯定性存在句在逻辑形式上是直接相关的，即它们有相同的逻辑形式，如都有简单的主谓直陈句的形式。肯定句的形式是：“E! x”，在这里“E!”代表的是实存谓词，“x”指的是某对象中的一个变项。相应地，否定句的形式是“¬ E! x”。兰伯特还据此进一步创发性地解释了迈农的独立性原则，认为它是传统谓词理论的核心。可这样重新表述：陈述要具有谓词的逻辑形式，其唯一条件是：它由一个 n－位通名加上 n 个单称词项组成，如果那个通名对于单称词项所说明的对象的 n 元组是真的（或是假的），那么该句子便为真（或为假）。兰伯特认为这个原则不仅适用于有实际所指的单称词项，而且也适用于无指称的单称词项，如“独角兽”“方的圆”等。这些词项无疑有意义，即有弗雷格所说的含义。如果“实存”是一阶属性或谓词，那么当用它述谓无指称的单称词项时，就可以认为，该词项的意义有实存的性质，即以实存为一阶属性。基于这一点，有些人得出结论说，不仅时空中的个体是实存的，一切无指称的词项（如“方的圆”等）所表示的也有实存地位。如果不承认这一点，就无法说明包含有无指称词项的否定陈述句为什么是有意义的，为什么可以为真。问题是，既然没有指称，又怎么能说明它及整个句子为真呢？坚持这一观点的人解释说，仍可用关于真的符合论来解释：因为包含无指称词项的句子符合事实，因此是真的。如果不这样解释就不能说明它为何有意义。证明非实存对象存在的根据还包括对大量涉及非存在词项的句子的分析，如“迈农想到了珀伽索斯”“古希腊人崇拜宙斯”等，它们都是关系陈述，即把某主项与有疑问的对象关联起来了，作为句子，它们本身都是真的。这两个事实似乎也能证明存在着非实存对象。这是关于非实存对象的实在论。它的基本逻辑是，如果一句子为真，其中一定有某种东西，是它使该句子为真，如果该句子所关联的两个对象不存在，它就不可能为真，因此

即使是非实存对象也有存在地位。例如，关于一幅长着双翼的马的图画显然是关于某物的一幅图。如果没有它所关于的某物，那么该图就不能称其为一幅画。因此一定有某物，它是飞马，尽管它不实际存在于世。

在当今，否定“实存”是一阶谓词的观点居主导地位，除了弗雷格的有力论证之外，艾耶尔（Alffed Jules Ayer）和威斯顿（J. Wisdom）等著名哲学家也给予了积极的支持。当然他们的论证各有自己的特点。共同的推论是：如果认为“实存”是一阶谓词，那么所有包含“实存”作为其谓词的肯定句就都是同义反复，而否定句则是自相矛盾。以“马是实存的”为例。对这句子的分析可按分析“马是食草的”的方式来进行，“马是食草的”可分析为：“如果实存着某物，它是马，那么它是食草的。”同样，“马是实存的”可分析为：“如果实存着某物，它是马，那么它是实存的。”这显然是同义反复。否定句尽管不会陷入同义反复，但会陷入自相矛盾，以“马不是食草的”为例。它可分析为：“如果实存着某物，它是马，那么它不是食草的。”同样，“马并不实存”可分析为：“如果实存着某物，它是马，那么它并不实存。”

罗素也持上述观点。他的看法与弗雷格有一致之处，即认为“存在”等词不是一阶谓词，或者说实存不是事物的属性，而是命题函项的属性。他的看法主要建立在他的摹状词理论的基础之上。在1903年的《数学原理》中，罗素表达了十分接近于迈农的思想，他的目的在于解决“非实存的东西怎么可能成为命题的主项”这一难题。他说：“存在是属于一切可设想的事项或思想的一切可能对象的东西……，总之是属于一切出现在命题中的东西，不管命题是真是假……。数、荷马的诸神、关系、客迈拉和四维空间都有存在性，因为如果它们不是一种实在，我们就无法作出关于它们的判断。因此存在是一切事物的普遍属性，述说任何东西，就是说明它是存在的。”[①] 例如就“珀伽索斯并不实存”这个句子来说，它既是真的，又由于是关于珀伽索斯因此是有意义的。之所以如此，是因为“存在”（being）不同于“实存”（existence）。尽管珀伽索斯并不实存，但一经被述说了，它就有存在地位。因此就上述句子来说，因为珀伽索斯事实上并不实存，因此该句子是真的，又因为它是关于珀伽索斯的，而它是存

① B. Russell, *The Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton & Com., 1903, p. 449.

在的，因此该句子是有意义的。到 1905 年，他完成《论指称》一文时，放弃了这一观点。

古特（A. Gut）是弗雷格思想的坚定支持者，论证说："当某物被说成是'实存的'时，它实际上被描述为所与的。如（x）（x = 利奥·撒克斯）这个短语说的不过是：至少有一个同一于利奥·撒克斯的事物。我们也承认，相对于专名来说，谓词可用'符合或适用'（is true of）来表述。谓词并不指涉某物，而只是'适用'。说一个谓词描述了某对象，说的只是关于谓词（或概念）本身的某事，而不是关于那谓词所描述的对象。"[①]

在当今，赞成"实存""存在"是二阶谓词的还有很多论证。第一，如果认为"实存"是一阶谓词，那么就会对某些句子的真值作出错误的估价。例如，有这样一些否定性陈述句："当今法国国王不实存""没有最大的素数""珀伽索斯不实在"等，它们显然是真的。但如果认为"实存"是一阶谓词，那么就无法说明它们的真。因为句子的整体意义和真取决于其组成部分（如主词、谓词）的意义和真，而这里作为主词的概念是空概念，没有所指。如果是这样，这类句子就应为假，或者说是自相矛盾的。第二种论证是句法论证。它努力要说明的是，"实存"是更像量词一样的东西，而不是一阶谓词[②]。第三种是否定性的论证。威廉斯（C. J. Williams）分析过一个非哲学的例子。有两个句子："苏格拉底不再存在"，"苏格拉底可能不再存在"。这两句话都是可以想象的，前者可理解为："事实曾经是：（苏格拉底存在）但现在不是这样。"第二句话可理解为："（苏格拉底存在）可能是事实，但已不再是这样。"在两个命题中，都包含有"苏格拉底存在"。很显然，如果不说清这被包含的命题的意义，两个句子都无法说明。而要说明被包含命题的意义，又必须承认"实存"或"存在"可以用来述谓苏格拉底。基于上述分析，他得出了近乎于弗雷格的看法："实存"是一种谓词，但不是关于个体的谓词，而是关于概念的谓词，它说明的是：一特定概念被例示了，说一概念被例示，就等于说，某对象从属于该概念，或有该概念所表述的属性。这种观点强调的是："实存"不是一阶谓词，而是二阶谓词[③]。

---

① A. Gut, "Two Types of Philosophical Analysis," in http://www.bu.edu/wcp/papers/Logi/LogiGut.Htm.

② 里德：《对逻辑的思考》，李小五译，辽宁教育出版社，1998，第 5 章。

③ C. J. Williams, *What is Existence*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

否定“实存”是一阶谓词，在非存在研究中有重要意义。因为这有助于阻止对非存在对象是否存在作出肯定回答。它强调的是：实存不是个体的直接属性，个体本身无所谓存在不存在的问题，它们就是空间、运动、色、声、香、味等性质的组合，是“如此之在”（so-being）。只有这些性质，才有存在不存在的问题。

第三节　胡塞尔：本体论的节俭与膨胀

众所周知，胡塞尔的现象学是作为自然态度和哲学升华的自然主义的对立面而出现于世的。其不同于、超越于自然态度和自然主义的武器之一是倡导和坚持现象学还原或悬搁方法。为了实现绝对无预设性和明证性的理想，他主张将自然态度和各种素朴、常识的观点所承诺的物质和精神的存在之类的东西悬置起来，放在括号中。问题是，经过这么一“还原”“悬搁”，是否意味着失去了整个世界呢？是否意味着缩小了本体论的范围，让认识论、现象学“侵吞”了本体论？胡塞尔承认：的确失去了自然态度所设定的一切世界，如人、自我、心、物等。但他并不认为，他否认了超越的世界。他说：“我们并未失去任何东西，而只是得到了整个绝对存在。”[①] 这就是说，经过还原，的确让本体论变得节俭了，铲除了自然态度所预设的那些存在，但同时又得到了真实的存在，这就是现象学剩余物。它们主要有三类，一是纯粹的自我，二是思想，包括怀疑、理解等，三是被思想的超越之物，即思想的相关物或意向对象。这些存在应该也是自然的态度所承认的东西。但是现象学的独特之处在于：相对于自然的态度而言，它又有让本体论膨胀或扩张的一面，即把常识和传统哲学所忽略甚至否认的一些东西也看做真实存在的。例如，在现象学看来，意向性的本体论地位是不需要说明和论证的，因为它是现象学悬搁之后留下的不容置疑的“现象学剩余物”，其存在具有绝对的自明性、明证性。质言之，意向性不仅有本体论地位，而且是本体论上的原范畴，因为一切有本体论地位的现象、显现都根源、派生于它。

① 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第136页。

一 与事实、实在无关的纯粹现象

相对于素朴态度而言，现象学新发现的一个本体论新大陆就是“现象”。因为它既不是物质、质料、自然的实在，又不是精神性实在。严格地说，对于素朴态度来说，现象是名副其实的非存在。然而，在现象学看来，它是现象学悬置之后的与意识一样真实的存在。它是外在的、超越的，但不是自在之物；它是直接呈现或显现在意识面前的东西，但又不是观念、意象、心像之类；它同时还是意识的构造之物，因此又有内在性。由于作为显现的现象既离不开被显现之物，又离不开显现的活动即意识的活动，因此从构成上说，现象有意识活动和意识对象两个方面。胡塞尔说：“现象的最初的和最终的概念与感性物体的被给予性的有限范围有关，自然借助这种被给予性在知觉中显示出来。这个概念隐秘地扩展到各种感性的被想象物本身，然后，它扩展到在涉及联结着的意识综合中被意识到的综合对象……同时，它还涉及意识的被给予性方式，并且最后还包括一般意识的整个王国，即这个王国中的所有的意识种类和在其中能够内在地表现出来的内容。”[①] 从存在的处所来说，现象不在自在的物体或心灵之中，也不在两者的相加之中，因为它是与显现密切相关的东西，是显现的活动和被显现物本身。现象是意识现象，但又不是心理现象，毋宁说它是超越论的意识现象。倪梁康先生说：“它是如此存在（sosein，如此）的东西，而不像心理现象那样，是在此存在（dasein，此在）的东西。”[②] 迈农也用过“如此存在”这一概念。在迈农那里，它有“本质”之意，指的是超越于存在与非存在的“核内属性”及其集合。更为重要的是，胡塞尔所说的现象之所以是素朴观点所说的非存在，还因为它指的是“纯粹的”现象。说它纯粹，是因为它与自然素朴的态度所说的那些实体事实、实在事实完全无关。倪梁康先生概括说：“现象学的纯粹性包含两层意思，一是指现象学的现象纯粹于所有事实，无论是实在事实，还是观念事实；二是指现象学的现象纯粹于所有的实在，无论是本体性的实在，还是事实性的实在。”[③]

---

① 《胡塞尔全集》xxv，71，转引自倪梁康《意识的向度》，北京大学出版社，2007，第66页。

② 倪梁康：《意识的向度》，北京大学出版社，2007，第57页。

③ 倪梁康：《意识的向度》，北京大学出版社，2007，第56页。

意向对象无疑是现象学所说的现象的主要方面，当然也是非现象学哲学和常识所指责的一种非存在。这里我们重点分析胡塞尔意向对象学中所说的意向对象。

二　作为意义统一体的意向对象

意向对象学是胡塞尔后期的发生现象学中的两种操作中的一种，另一种是意向作用学。如果说意向性的成就就是被意识之物作为意义统一体出现在意识面前，那么发生现象学的任务就是要从意识出发，说明这一成就是如何发生的。其中的意向作用学是从意识行为方面入手的，而意向对象学要揭示的是意向对象的生成及本质，从一定意义上也可以说是对意向作用的说明或证明，因为意向对象的构成是意向作用的“最大成就”。他说：“一切问题中最重要的是功能问题，或‘意识对象构成’的问题。这些问题与意向作用……有关。”[①] 换言之，有意向性，一定有意向对象，因为“经验与经验之物是不可分割的，对于所有具有客观朝向的意向来说都是如此”。但是意向对象又不是自然态度所说的外在世界。“取代这个世界的位置的是这样或那样的被意识到的……世界‘本身’、‘括号中的世界’，或者，……是各种类型意识的意义（感知意义、回忆意义等）。”[②] 从根源上说，意向对象离不开意识的意义给予。从本质上说，意向对象是意义统一体。他说：“完全的意向对象是由诸意向对象因素的复合体组成的，在该复合体中，特定的意义因素只形成一种必不可少的核心层，其他因素本质上属于此核心层之上。”[③] 也就是说，意向对象具有统一体和复合体这样的结构，统一体为一 X，复合体为诸意义系列。

胡塞尔所说的“对象”之所以不同于自然态度所说的那种直观的、现成的、自发的、素朴的对象，是因为它有这样的特征，即它有同一性，并作为统一体而显现出来。这种性质不是被给予的材料本身固有的，而是人赋予它的。“很显然，正是这种作为在一种开放的、无限的、自然的重复行为中完成的认同之相关物的同一性，才构成了关于对象的意义深远的概念。”[④] 质言之，对象本身就是构成性意向性构成的产物。

---

① 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第 218 页。

② 胡塞尔：《现象学》，载倪梁康主编《面对实事本身》，东方出版社，2000，第 88 页。

③ 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第 227 页。

④ Husserl, *Experence and Judgment*, Evanston: Northwesern University Press, 1973, p. 62.

另外，意向对象并不只表现为认识的对象，还可表现为审美、价值的对象，等等。这些对象的构成问题是他后期的发生现象学要解决的核心问题之一。他说："一切一般行为……都是'客体化的'，原初地'构成'对象的，而且因此是不同存在区域的以及它们各自相关的本体论的必要根源。例如，评价意识构成着与纯事物世界对立的'价值学'的对象。"①

最后，意向对象的显现是一个过程，甚至是一个无限开放的过程。例如，它首先作为意向对象的X出现，作为意义和命题的不同本质类型中的意义主体出现，接着它们作为"现象的对象"的名称出现。之所以说意向对象的显现具有无限性，是因为充实具有无限性。在他看来，每一意向对象不可能完全呈现，总是一个不完全的所与物。以直观为例，"直观永远一再地要转化为直观连续体，而且已经再现的连续还会扩大。没有任何物知觉是最终完结的；永远存在着新的知觉的可能性。它将更详细地规定未被规定者，充实未被充实者"②。

三 内容与非实存对象

胡塞尔发现的非存在"新大陆"还有意向经验的客观内容（noema）。这一发现是在解决布伦塔诺和迈农的有关难题的过程中得到的。如前所述，布伦塔诺为了解释指向非存在对象（方的圆等）的意向性，最终走向了一般人无法接受和理喻的非存在对象的本体论承诺。经过胡塞尔的探讨，他似乎找到了一种两全其美的办法，即既能说明上述意向现象是如何可能的，又不致承诺布伦塔诺所说的那种非存在对象。胡塞尔认为，每一意向状态都有内容，但不一定有客体或对象（object）。例如，崇拜宙斯、梦中害怕的蛇、思索不老泉等意向状态并未指涉非实存客体，因为没有这样的客体。这些状态在没有客体的情况下之所以也能出现，是因为它们有内容，而这些内容就是表征，或包含着表征。状态的表征内容是不同于该状态所指向的客体的。为了具体说明这些表征性内容，胡塞尔引进了一个中介性实在，即意向内容（noema）。所谓意向内容，是指意向经验的与主观方面（行为）相对的客观方面，是意向行为或活动作用的真正的、直

① 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第245页。
② 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995，第358页。

接的关联项，是意向经验得以成立的必要方面。这个东西无疑类似于弗雷格所说的含义（sense）和布伦塔诺所说的客体性观念。总之，胡塞尔在这个问题上的基本观点是：即使关于非实存东西的思想没有对应的实存客体，但是有理由说它们是关于某物的，因为有这样的事实，即存在着某种中介性的对象，即意向对象，是它们让心灵指向世界。而这里所说的意向对象不过是一种表征性内容。也就是说，为了避免布伦塔诺等的问题，胡塞尔提出了“noema”这一概念，在他看来，与意向行为直接发生关系的是“noema”，当某人想到外面有一棵树时，他心中便出现了“noema”，通过它，某人便指向了外面的树。同理，当某人想到一非真实的对象如独角兽时，他想到的就不是外面存在的什么东西，而是“noema”。这样一来，他就避免了布伦塔诺因承认内在对象而必须承诺非存在论结论的麻烦，某人想到了独角兽并不等于他一定要相信独角兽存在，因为他只是想到了“noema”，而这“noema”并没有实在的对象。

与意向对象密切相关的一种被传统本体论忽视的存在是代现。为了说明表象为什么能作为意向性的基础而起作用，胡塞尔指出：这是因为，除了质料和质性的作用之外，还得益于有代表或代现（representation）这种本质构成。他说：代现是“在所有行为中的必然表象基础”。“每种客体化行为自身都包含一个代现”，而那些被奠基的行为由于以这样的一个行为为基础，因此间接包含着代现。总之，“所有行为的最终基础是在代现意义上的‘表象’”[①]。所谓代现，就是我们可以直接意识到的内容，它代表的是非内在的东西。从字面上说，“代现”这个词在中文中可译为“替代表象物”。在英文中，其对应词是表达或表征或代表（representation）。胡塞尔的“代现”有与分析哲学中的“表征”相近的一面，如指意识中的东西，它不是纯内在的，而是作为对象的代表存在于其中的。借助它，我们可以以这样那样的方式占有着所指对象本身。如在知觉中，被给予意识的某物必然在意识中，知觉是将其对象包含于自身之中的活动。形象地说，代现类似于画像。画像不是所画的对象，但前者类似于后者，是后者的表现或代表。当然，在对“代现”的具体分析中，胡塞尔的看法要别致和深奥得多。

---

① 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第二部分，倪梁康译，上海译文出版社，2006，第99页。

四　分析哲学的现象学余波

英美哲学界中有许多人由于受环境、文化基因和哲学传承的影响，其思维结构、心理定式和价值取向上打上了深厚的分析哲学印记，例如，在意向性和非存在对象研究中自觉不自觉地贯彻、至少是利用了维特根斯坦和蒯因等大师的原则和方法，使其理论中留有明显的分析哲学痕迹。但其中有一些人又鉴于分析哲学研究所引起的这样那样难以解决的问题和矛盾，加之注意到了现象学在解决有关问题上的某些殊胜之处，因此倡导在研究有关问题时应有现象学的视角。

在分析哲学语境下思考胡塞尔的上述思想，问题接踵而至：有这样两个句子，“K 想到了布什”和“K 想到了宙斯”，该怎样分析它们的语义呢？第一句话的真值条件包含着对布什的指称，而第二句话的真值条件是什么呢？根据胡塞尔的观点，每一个思想都有自己的内容即意向相关项，因此 K 的上述两个思想都有自己的意向对象，一是布什，二是宙斯，但问题是第一个思想所表达的所指关系是真实的，而第二个是非真实的，即使在这里，表示非实在东西的名称由于具有与意向对象的关系而有认知意义，但并没有真正的指称。另一问题是：胡塞尔所说的意向对象究竟是什么？有无本体论地位？如果有，应如何具体予以刻画？应如何描述它的形状、特点？还有，“noema”究竟是什么？它有无本体论地位？有何相状、特征？

弗勒斯达（D. Fφllesdal）通过对胡塞尔的研究认为，（1）胡塞尔所说的“noema”指的是一种意向实在（entity），这概念不过是意义（meaning, sinn, redeutung）概念的泛化。（2）意向对象由两方面构成，一是有相同对象的所有活动共同的东西，二是在具有不同特征的活动中不同的东西。（3）意向对象的意义是：由于它，意识关联于某客体（object）。（4）一种行为的意向对象并不是该行为的客体，即不是该行为所指向的客体。（5）对于同一意向对象来说，只对应于一个客体。（6）可能有几个不同的意向对象意义对应于同一个客体。（7）每一行为只有一个意向对象。（8）意向相关项（noemata）是抽象实在。（9）意向相关项不可能通过感官知觉到。（10）意向相关项只能通过特定的反思如现象学反思才能被知觉[①]。

---

① D. Fφllesdal, "Hussel's Notion of Noema," in H. L. Dreyfus (ed.), *Hussel, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982, pp. 73 - 80.

弗勒斯达认为，可用12个命题来刻画意向内容：(1) 意向内容是一种内涵实在、类似于弗雷格的含义，它们在说明内涵语境中的缺失或失效现象时有关键作用。(2) 意向内容由两种要素构成，一是所有行为或活动中共同的东西，这就是说它们都有相同的客体，即胡塞尔所说的“意向意义”，二是每种活动中不同的东西，即随着活动的变化而变化的东西，例如，如果行为是记忆行为，那么其意向对象就是与之相应的东西。(3) 意向内容的意义是这样的，由于它，意识便关联于它的客体。(4) 一行为的意向内容并不是该行为的客体，即它不是该行为所指向的客体。(5) 对于同一意向内容来说，只有一个客体与之对应。(6) 对于同一客体来说，可有几个不同的意向内容或含义与之对应。(7) 每个行为只有一个意向内容。(8) 意向内容是抽象实在。(9) 意向内容是不能为人的感官感知的。(10) 意向对象只能通过现象学反思才能为人所把握。(11) 现象学反思可以重复进行。(12) 意向内容是有多重规定性、确定性的复合整体，正是这些规定性使大量的视觉的、触觉的和别的形式的材料作为一对象或客体呈现出来[①]。

有的论者试图通过比较，如把胡塞尔所说的意向内容与现当代常说的抽象对象加以比较，来说明意向内容的本质及特点。泽尔塔认为，抽象对象与上述意向对象的第一个特点是一致的，因为它作为一种实在也能说明命题态度语境下的内涵行为。理由在于：抽象对象可以看做一种内容，正是由于有这内容，才能对那状态作出独特的描述。而抽象对象之所以有内容，是因为它编码了属性。在特定的意义上，抽象对象也可以说是心理状态的内容，由于这个事实，它们编码的属性才以某种方式编码在那状态之中。当然，这不是说，抽象对象是人的心灵的组成部分。

另外，抽象对象还具有胡塞尔归之于“意向对象意义”的许多特征。所谓意义，是意向对象的组成部分，是各种有相同对象的行为所共同具有的东西。泽尔塔认为，他的抽象对象也可起这种作用。再则，抽象对象也具有上述意向对象的第3和第4个特征，如通过它，可把意识与客体关联起来。至于意向对象的其他特征，抽象对象至少是部分具

---

① D. Fφllesdal, "Hussel's Notion of Noema," in H. L. Dreyfus (ed.), *Hussel*, *Intentionality*, and *Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982, pp. 73 - 80.

有的。

当然，两者也有两点不同，第一，泽尔塔与胡塞尔在意向对象与状态的客体之间的关系及本质问题上有不同看法。后者认为，两者的关系有点类似于弗雷格所说的含义与指称的关系，这是泽尔塔不能苟同的。第二，他们对指向非实存对象的状态的分析是不同的。尽管泽尔塔赞成说：想到的关系是一种有可用意向对象描述的内容的心理状态，但胡塞尔并没有认识到："想到布什"与"想到方的圆"这两个句子的指称对两个句子的真值条件做出了自己的贡献。质言之，胡塞尔不承认抽象的非实存对象是实存的，而泽尔塔则承认它的实存①。

美国加利福尼亚大学荣誉退休教授奥拉夫森（F. A. Olafson）强调：研究意向性必须抛弃自然主义和科学主义态度，而引入现象学的视角，因为自然主义无法说明"所与"（given）、"呈现"（presence）等概念，而这些概念又是说明意向性的基础。即使不能说现象学是解决意向性问题的唯一的理论基础，但至少是其必不可少的条件，甚或关键的环节。这些思想在他的《自然主义与人的状况：反科学主义》一书中得到了明确而系统的表达。

呈现范畴之所以不能为自然主义而只能为现象学把握，是因为它是一种非常特殊的关系范畴。它与心灵有关系，如按现象学的原则可以说，呈现就是别的实在向人的呈现，但又不能把呈现说成是心的属性或心内的存在，因为它与对象密不可分。即使它依赖于对象，但又不能把它归属于对象。奥拉夫森指出：呈现是一种"非常独特的关系，在某些方面甚至是异常的关系"②。如果说通常的关系是存在于两个项目之间的话，那么呈现则是一种异常的"之间"。因为这种关系不是表征关系，即不是心理映象、图像与被表征的外界事物的关系。因为在呈现关系中，尽管也有两个项目，但其中一个即另一个对之显露的那一个，与另一个是不能分开的。这是一种内在的关系，但这是从本体论而言的，而不是从纯逻辑上而言的。从认识史来说，这种关系是以前科学完全没有注意到的一种关系。科学以及现象学以外的哲学都无法予以说明。

由于它难以理解，奥拉夫森便用海德格尔关于光的比喻予以说明。在

① E. N. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 112.

② F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Rontledge, 2001, p. 89.

海德格尔看来，光是我们所见事物的可见性的必要条件，因此可用来表述呈现的特征。众所周知，光有照耀的特征，并使被照耀的对象具有可见性。光作为可见性的必要条件对于理解呈现有重要作用。因为有了光，对象就有可见性，同样有心灵及呈现，心灵中的事物便必然显现于心灵面前，没有什么东西会逃过它。在这里，意识就是这种光，即“灵魂之光”，有意识便有光照耀，便有透明性。当然海德格尔不说“意识”，而说世界内的“擦亮”（clearing），即“光”[①]。

光的本体论意蕴就是在世的观念，它涉及使一种实在呈现给另一种实在成为可能的“之间”，在这种“之间”中，在世事物出现于那里的特征一定是世界本身的特征，当然它们之间也有本体论的差异。换言之，呈现出来的本体论类型与在显露于意识的世界中的实在的类型不是相同的。从存在上说，呈现是本体论事实，从作用上说，它是原概念，是解释其他现象包括科学的基础，奥拉夫森说：“归之于呈现的是这样的地位，即它不只是中枢功能的产物，而且是所有科学、所有人的生活和文化赖以成立的本体论事实。”[②] 同时，要解释超越性、意向性也是如此，不能诉诸科学，而必须诉诸呈现。为什么说“呈现”是“原概念”？为什么必须根据呈现来解释意向性呢？因为在奥拉夫森看来，意向性实即超越性，亦即对外在的对象的意识。胡塞尔早就清楚地论证了这一点。当然，奥拉夫森对超越性也有自己的新的理解，即认为超越性是人的整体论特征。它表明人不是一个内在的、孤立的存在，不仅其内部有整体论性质，而且他与环境、所与不可分地结合在一起，因而是包含了他的个体以外的复杂因素而形成的整体。要把握人的这一特征，最好的办法就是“根据世界中存在的事物显露于（disclosed to）他的方式”来理解。而这样理解就是根据呈现来理解。他说：超越性是人的整体论特征，必须根据呈现来理解。总之，由于人的整体论特征以及呈现的特殊作用，显现在人面前的超越的对象或所与就不是自然主义所说的存在，而是一种非存在。当然在现象学看来，它是对人而言的最真实的存在。

根据一些英美哲学家的看法，现象学的基本精神就是强调根据经验、直接的呈现来解决想解决的问题，只有这样才能避免研究中的分离的、片

① F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Rontledge, 2001, p. 92.

② F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Rontledge, 2001, p. 96.

面的、自然的态度及其局限性。布鲁因（J. Bruin）就是这样的一个代表。布鲁因认为，要解决意向性问题，要认清意向性面前出现的对象不同于自然素朴态度所说的存在的“非存在”本质，必须关注做出意向行为的主体的当下经验。而当下经验中最重要的是讯问、空无、欠缺或生动当下的问题经验。他把致力于这种经验研究的学问称做问题现象学。而在我们看来，这不外是强调要用现象学的原则和方法研究意向行为发生时的直接经验。基于上述考虑，布鲁因提出了解决意向性问题的一种新的思路，即根据“问题”（questioning）或“讯问”（interrogation）来解决意向性问题。因为在他看来，过去的说明从静态上说，都未揭示意向性的构成要素及结构，从动态上说，未澄明意向性发生作用的过程、机制和原理，而如果能深入到意向性的“问题结构”之中，则可把对意向性的认识推进到新的阶段。为什么是这样呢？

布鲁因首先赞成胡塞尔对意向性的基本规定，即把意向性看做一种意向行为，简单地说，意向性就是一种行为。而作为一种行为，它不是要专注于它的所指，而是服从于兴趣，旨在得到信息。当然，意向性肯定有所指，并必然会锁定于它。但这不是意向性的宗旨和根本。因为它之所以锁定于所指，“要么是因为被意欲的对象是有趣的，要么是因为想得到对象的活动是要得到信息。‘有趣的’东西涉及不同的可能性（可能是 A，或 B，或 C）；‘有信息’的东西就是这些可能性的化约（是 A，但不是 B 和 C）。有趣的东西引出了对所谓问题的回答。而在回答中即在问题的现实化过程中，活动本身就成了信息的得到过程。……因此，有趣性和信息性这类‘问题概念’就一定会出现在意向性理论之中”[①]。

要根据问题解释意向性，当然得首先弄清问题本身的结构和原理，这无疑就是要建立关于问题的现象学。根据布鲁因的看法，问题现象学中有一系列概念，其中有四个与意向性的说明关系最为密切，它们分别是“空无”“填充”“真”“证明”。有这些概念就能较好地说明意向性的基本结构、过程和作用机理，更好地理解意向对象的本质。在他看来，意向性作为一种行为，一定有两个阶段，一是空无的阶段，二是空无被填充即获得了信息的阶段。如果一个人本身什么都知道，或不再需

① J. Bruin, *Homo Interrogans*, Canada, Ottawa: University of Ottawa Press, 2001, p. 1.

要什么信息，亦即已被填满，那么他绝不会做出意指行为。只有当人处在空无状况或欠缺状态时，他才会做出填充的意指行为。弥补这种空缺，用信息来填充它的行为就是回答问题的行为。这两种行为合在一起就构成了意向性。这就是他“根据讯问和答问对行为的意向性的构想”①。

布鲁因认为，要改造、更新胡塞尔等的意向性概念，仅根据讯问和答问来分析还不够，还必须诉诸“真”和“证明”两概念。所谓真，指的是思想与事物、语词与世界的一致；所谓证明是对真的经验，对真的坚信正是源于这种经验。由意向性结构的这些因素所决定，意向性面前呈现出来的东西一定不同于自在的存在，因此可看做一种非存在。但它又有“真”的特点，因此是现象学所承认的存在。

第四节　麦科尔：逻辑学视野下的非存在

麦科尔（H. MacColl）是苏格兰逻辑学家。19 世纪 70～80 年代发表了许多关于符号逻辑的文章，后来又探讨符号逻辑的具体应用，并于 1906 年将这些成果结集出版。这些成果尤其是关于非存在对象的论文受到了罗素的关注和讨论，有些论点和论证可能是点燃罗素的创造性思维的火花。鉴于此，编辑罗素的《分析论》一书的拉克（D. Lackey）把麦科尔的有关论文作为附录编入该书，并强调：“在阅读罗素的有关章节时，应同时阅读这些论文。”② 麦科尔是从逻辑学上提出非存在问题、并探寻有关答案的。其特点是：他关心的是语句或命题的意义问题，从分析命题入手，然后落脚在“命题的存在意蕴”这一兼有语义学、逻辑学、本体论意义的问题之上。这一问题的具体内容可这样表述，假如有这样两个句子，即一个肯定句 A^B（A 是主项，B 是谓项），一个否定句 A^{-B}（－B 是否定谓项），每一个都有这样的存在论问题：当做出这些断言时，它们中的主项 A 和谓项（B 和－B）是实际存在的吗？再具体一点，可以这样提问，即传统形式逻辑的技术命题不外四个：“所有 A 是 B”“没有 A 是 B”“某些 A 是 B”“某些 A 不是 B”，这些命题必然蕴涵着类型 A 的实际存在吗？必然蕴涵着类型 B 的存在吗？他认为，逻辑学家一直在思考这些问题，但尚

① J. Bruin, *Homo Interrogans*, Canada: University of Ottawa Press, 2001, p. 7.

② B. Russell, *Essays in Analysis*, D. Lackey (ed.), Landon: Allen and Unwin, 1973, p. 307.

未找到令人满意的答案。经过他的思考，他认为他可以通过提出一种简单的理论而作出受欢迎的回答。

解决上述问题为什么要从语词、命题入手？麦科尔的看法是：首先，本体论问题包括非存在是否存在的问题，其起源和陷入激烈争论都有语言上的、逻辑上的原因，即是由语词的运用所引出的问题；其次，迈农等得出他的非存在论结论，有语言学、逻辑学上的根据。在他们看来，表述了非存在的语句，如方的圆、金山等都可为人们所理解，既然能被理解，那么它们就一定有意义，而有意义又一定有所指。只有当这些所指以一定方式存在时，它们才能为人所理解。

麦科尔承认：迈农等的部分观点有合理性，但有以偏赅全的问题。因为语句表述的对象究竟存在还是不存在，情况是极其复杂的，而且“没有绝对的规则可循，在每一种情况下，结论完全取决于命题的特殊本质和一般的情景”①。要解决上述问题，必须有符号逻辑的介入。他说：“我不认为，这些问题完全超出了符号逻辑的范围。符号逻辑有权处理这些问题，不管它所起的作用是什么。”②

麦科尔首先假定有三个世界，一是“真实存在的世界”，其中的无限个体，可用 e_1，e_2，e_3，…来表示。二是“非真实存在的世界”，即不具真实性的世界，里面的个体有不同种类，如不真实的东西（仙果、仙酒、半人半马怪物等），还有自相矛盾的对象（如方的圆、圆的方、平面球体等），另外，非欧几里得几何学所说的四维空间以及其他几何学的假设都可看做非存在的成员，可用 o_1，o_2，o_3，…予以表示。三是“符号世界”或“话语世界”，由表示存在和不存在的语词和符号构成，其个体可用 s_1，s_2，s_3，…表示。由于符号可以表示存在和不存在的东西，因此符号世界比前两个世界大，甚至可以说它由实在世界和非存在世界所构成。

再假设类的概念，可用 A 表示，其个体是 A_1，A_2，A_3，…，它们都是符号世界中的成员。但它们是否都属于实在世界，或是否都属于非存在世界，或某些属于实在世界、某些属于非存在世界，这则要具体分析，要视我们谈论它们时的环境而定。在麦科尔看来，类别有纯类别和混合类别

① H. MacColl, “Symbolic Reasoning,” in B. Russell, *Essays in Analysis*, “Appendix”, New York: G. Braziller, 1973, p. 313.

② H. MacColl, “Symbolic Reasoning,” in B. Russell, *Essays in Analysis*, “Appendix”, New York: G. Braziller, 1973, pp. 317 - 318.

之分。如果其个体完全属于实在世界（桌子、山、河等）或完全属于非存在世界（如方的圆、仙果等），那么这种类别就是纯类别。如果其中既包含 e 中的个体，又包括 o 中的个体，那么就是混合类别。从质上说，类还有肯定和否定之分，前者的例子是树木、动物等，其个体可用 A_1，A_2，A_3等表示，后者的例子是非驴、非马，其个体可用$'A_1$，$'A_2$，$'A_3$等表示。

在作了上述界定之后，麦科尔进到了对命题的主项和谓项的存在意蕴的讨论。他首先肯定：肯定命题 A^B和否定命题 A^{-B}的主项都有指称，即指某种个体。如果 A 是一个类名称，那么它指的是一系列的 A_1，A_2，A_3等。假设 S 是符号世界中的任意个体，a，a′，b，b′等分别同义于 S^A，S^{-A}，S^B，S^{-B}等，于是我们可得到下述自明的公理：

（1）A^s；（2）$(S^A)^-$；（3）$a^{-\eta}$；（4）$a^{\eta\iota}$；

（5）$('A)^s$；（6）$('S)^s$；（7）$('A)^{-A}+(A\equiv B)$

以（6）为例。它表面上看是自相矛盾的，意即“非 S 就是 S”，具体而言，这个公理一方面说'S 指的是不属于 S 类的个体，另一方面又说'S 是属于 S 的。在麦科尔看来，符号世界既包括非真实存在的世界及其个体 o_1，o_2，o_3等，又包括真实世界及其个体 e_1，e_2，e_3等，因此'S 一定属于 S，换言之，公理（6）一定是真的。用三段论推理也能得出这个结论，即每个'S 都是 O，每个 O 都是 S，因此'S 是 S。这个结论是一个关于非存在对象存在的结论。其意思是说：非 S，即符号世界中的否定词指的是一种非存在，而非存在同存在一样都是符号世界中的成员，因此非 S 以及非存在世界中的 0 就是符号世界中的存在。

公理（7）说的是：否定类别'A 中的个体不是肯定类别 A 中的个体，除非 A 等同于 S，进而指整个符号世界。

传统形式逻辑认为，命题不外四种情况：（1）“所有 A 是 B”；（2）“没有 A 是 B”；（3）“某些 A 是 B”；（4）“某些 A 不是 B”。麦科尔引进这一区分，然后假定有三个类别：A、B、C。其中 A 有 5 个个体：S_1，S_2，S_3，S_4，S_5；B 有 8 个个体，即前面的 A 中的 5 个，加上自己独有的 3 个：S_6，S_7，S_8；而 C 只有三个个体，即 B 中的两个（S_7和 S_8），加上自己独有的一个：S_9。进而，他具体说明了命题所断定的对象的存在意蕴。这里有 10 种情况：（1）每个 A 是 B；（2）某个 A 是 B；（3）某个 B 是 A；（4）某个 B 不是 A；（5）没有 A 是 C；（6）某个 A 不是 C；（7）没有 C 是 A；（8）某个 C 不是 A；（9）某个 B 是 C；（10）某个 B 不

是C。他接着说："A、B、C三个类别都有这样的可能，即完全由实在构成，或完全由非实在构成，或成为一个包含有实在和非实在两类成员的混合体。"①

基于上述分析，麦科尔对命题的存在意蕴得出了这样的结论，一个命题所指的对象是否是存在的，不能一概而论，而要视具体情况而定。质言之，符号所指的不管是存在世界中的个体，还是非存在世界中的个体，既不能绝对地说它是存在的，也不能绝对地说它是不存在的，要根据具体情境来决定。具体有两点值得注意："第一，当符号A指的是一个体时，包含有A的任何合理的命题φA便有这样的蕴涵：A所表征的个体有符号的存在地位，但是命题φA是否意味着A表征的个体有真实的存在地位，这则要具体情况具体分析。第二，当符号A指称的是一个类别时，任何包含符号A的合理命题φA都有这样的意蕴：整个类别A有符号上的存在地位，但命题φA是否意味着类别A全都真实，或全都不真实，或部分真实部分不真实，这要视情况而定。"②

最后，强调非存在对象是否存在这一问题没有绝对统一、唯一正确的答案的原因还在于：这里的"存在"或"实存"（existence）的意义有相对性的特点。例如，可以赋予"实存"两种不同的意义，或者说，有两种不同的实存，一是哲学和日常生活中所说的"实存"，它指的是真实存在于现实世界中的实在，或作为现实世界组成部分的存在。例如，山、河、桌子等都是世界的组成部分，因此是存在的。数、上帝、鬼怪不是这样，因此不存在。还有一类存在，或"实存"还有一种意义，即逻辑学或符号逻辑所说的"实存"。它是一个纯技术的术语。它所指的对象可作为这样的类而存在，其中至少有一个成员存在。反过来，如果一个类有其组成成员（哪怕只有一个），那么就是存在的。例如，数字、共性等尽管在现实世界中没有像树木山河那样的空间位置，但可以以这种类的形式存在。还有一种情况，例如，"客迈拉"这一希腊神话中的有狮头、羊身、蛇尾的吐火女怪，可看做一个类，其中至少有一个成员。即便如此，仍可承认它的实存，因为它毕竟是一个类。质言之，在第二种"存在"意义上，区分

① H. MacColl, "Symbolic Reasoning," in B. Russell, *Essays in Analysis*, "Appendix", New York: G. Braziller, 1973, p. 311.

② H. MacColl, "Symbolic Reasoning," in B. Russell, *Essays in Analysis*, "Appendix", New York: G. Braziller, 1973, p. 312.

一对象是否存在，就看它的类有没有其组成成员，如果有一个成员，不是空集，不是其成员为零的类，那么就是存在的，反之则不存在。例如，数在此意义上是存在的，因为1、2、3等是它的成员。而空集不存在，不是类的、作为个体的东西是不存在的。在上述区分的基础上，麦科尔还进一步假定有两个世界，一是由实在存在物构成的世界，二是非存在的世界。在后一世界中，方的圆、金山、仙果、仙酒等都符合第二种“存在”意义，因此是存在的。

罗素在《命题的存在意蕴》一文中，对上述观点作出了批评，捍卫了他所坚持的实在论观点。首先，他指出：麦科尔的区分隐藏着严重的混乱。这表现在：许多关于某对象存在的断言将陷入矛盾。例如，对于客迈拉，我们既应说它存在，又应说它不存在。因为就存在的第一种意义而言，我们应该说它不存在，而就第二种意义来说，它是存在的。其次，对于许多非存在来说，如客迈拉、方的圆，根据第二个标准，也应该说它们不存在，因为它作为类没有其成员，是空集。罗素说：“我们可以说，客迈拉的类没有其成员，因此在第二种存在意义上，它是不存在的。”“如果我们说‘没有成员存在’，那么在第一种意义上，这命题是真的，但在第二种意义上则是假的。说在第一种意义上不存在的一切东西是成员，是真的，而说成员的类没有成员则是假的。”①

罗素还根据他的指称和摹状词理论指出：一个语词或概念如果没有所指对象，那么这个词就没有表示任何实在属性或实在对象，进而就不能认为：世界上存在着该词语所表示的实在。例如，根本就不存在什么方的圆，也不存在仙果、仙酒。他说：“这些词有意义，这意义在古典词典中也能查到，但它们没有所指对象。根本不存在它们所表示的实在，不管是真实的，还是想象的。”②

① B. Russell, *Essays in Analysis*, New York: G. Braziller, 1973, p. 99.

② B. Russell, *Essays in Analysis*, New York: G. Braziller, 1973, p. 100.

第四章　主流之声与非存在论的边缘化

在20世纪初，由于罗素的热心，非存在论及其所提出的形而上学问题曾一度受到广泛关注，形成了气势不凡的研究热潮。然而好景不长，在后来的英美分析哲学中，"非存在"的话语和话题尽管没有从人们的关注中淡出，但至少在相当长的时期内，只是因为要作为人们批判的靶子才免于绝迹的。造成这种局面的主要原因在于：分析哲学中大多数哲学家，尤其是有话语霸权的主流哲学家几乎都持否定态度，像戴维森（C. J. Davission，1881－1958）、蒯因和普特南等的批判几乎被认为具有判决性。加之，非存在论不能见容于常识和最有发言权的科学。还有，心灵哲学中占主导地位的物理主义、自然主义不仅不会承认非存在论，甚至还会否认它所提出的问题的合法性。例如，戴维森所提出的解释主义与非存在论绝对是势不两立的，不仅如此，他还写过专文予以否定。如在《有什么呈现于心灵之中》一文中，戴维森认为，相信有观念、命题、概念、思想呈现于心灵面前，这不过是一种隐喻，人脑内部既没有这样的心灵，当然就没有能"欣赏"那些呈现方式的"心灵之眼"，同时也没有以实在形式表现出来的命题、呈现方式等。人们之所以形成有特殊的对象呈现在心灵面前这样的观点，完全是基于从原始时代以来就形成的，后又积淀在我们观念中的"传统心灵图式"。它实质上把心灵理解成了一个"小人似"的实在。戴维森把这种观念称做"前概念"。他说："如果我们抛弃了前概念，那么我们就会轻而易举地发现我们错在哪里。"① 下面，我们重点考察一下分析哲学中罗素、蒯因和希菲尔等对非存在论的颠覆性论证。

第一节　罗素的思想变化与非迈农主义

罗素是对当今世界哲学发展做出了巨大贡献的伟大思想家。尽管他后

① D. Davidson, "What is Present to Mind?," *Grazer Philosophische Studien* 36 (1989): 12.

来走向了迈农主义的反面，但是迈农主义的喜剧性命运，以及非存在问题这一本体论的重要研究领域的形成和发展都主要得益于罗素。

一　发现和宣传迈农主义

罗素是最先关注和研究欧洲大陆偏僻一隅、名不见经传的迈农及其思想的，并就其写了大量的论著，如在世纪转折期的1899～1907年的8年中，他写了7篇关于迈农及其学派（即所谓的“格拉茨哲学和心理学学派”）的评论和论文，甚至还在其著作《数学原理》一书中发表了与迈农有思想一致之处的文章。在研究和写作的过程中，罗素还亲笔给迈农写了许多书信，双方曾有较多的书信往来，当然后来的一些是论战性的。即使他的论著主要是批评否定性的，但他的批评中充满着敬重、推崇的情感与口吻。例如，他说：该学派的“主要论文提出了值得认真研究的理论”，迈农的观点“是清晰的、一贯的，对于哲学来说是有价值的成果”[①]。

另外，罗素也是最早发现迈农主义及其价值并把它介绍到英美哲学、后又通过英美哲学把迈农主义的影响扩展到世界哲学舞台的哲学家。新迈农主义的代表人物芬德利指出：“通过罗素和摩尔，迈农的影响波及维特根斯坦。”[②] 迈农主义既然能影响到维特根斯坦，当然也能借罗素的声望而影响到世界。例如，罗素在20世纪初的来华演讲中就对迈农主义作了评介。

罗素的思想不是一成不变的。1905年之前，罗素几乎是一个迈农主义者，不仅承认其观点有合理性和价值，而且对一些观点作了自己的论证和阐发。1904年12月15日，罗素在给迈农的信中说：“至今我仍深信：每一个对象一定有某种存在地位，我认为，要说不存在对象没有这种地位，那是很难的。”[③] 罗素还借用弗雷格对含义和指称的区分，强调在说明金山、方的圆之类的概念时，一定要把含义与指称区别开来，指出：表示金山等语词的含义是这些词的对象，有存在地位，而这些词的指称不是对象。如果是这样，方的圆尽管不实存，有关的语词尽管没有实际所指的对象，但仍可认为作为含义的对象有存在地位。在1903年出版的《数学

---

① B. Russell, *Essays in Analysis*, D. Lackey (ed.), London: Allen and Unwin, 1973, p. 88.

② J. Findlay, *Meirong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, xii.

③ R. Kindinger, *Philosophenbriefe: Aus der wissenschaftlochein Korrespondenz Von A. Meinong*, Graz: Akademische Druck-u. Verlagasanstalt, 1965, p. 151.

原理》一书中，他还像迈农一样承认词项、抽象对象的存在。当然他把“存在”（being）与“实存”（existence）区别开来了，词项不是实存的，但“在某种意义上有存在性”①。

即使是后来站到了迈农的对立面，但对迈农的有些思想仍持肯定态度，例如，他说：他“完全赞成对实存（existence）和亚实存（subsistence）所作的区分”②。也就是说，存在的形式不止一种，不实存的东西可以以亚实存的形式存在，例如，方的圆即使不实际存在，但也有存在（being）地位。只有如此看待非存在对象，才能说明表述这类对象的句子为什么也能有意义，为什么也可以是真的。例如，“方的圆是方的”就是如此。它既是真的，又是关于方的圆的。另外，罗素尽管否定迈农关于非实存对象的看法，但对迈农所说的第二类对象，即抽象实在（如数、共同性、差异性等），仍是默认的。如果把它们也看做非存在对象，那么罗素是承认它们有存在地位的，即认为，它们尽管没有像个别事物那样的实存地位，但仍有亚实存地位。

二 转向与重构

在《数学原理》之后，罗素开始思考如何把逻辑分析用于日常语言，如何把日常语言归结为命题函项式，以消除日常语言在使用中所引起的矛盾和混乱。经过思考，他形成了摹状词理论，从而放弃了原先关于非存在对象的本体论观点。到了1919年，他发表《数学哲学导论》时，便完全站到迈农的对立面了。他对迈农作了这样的批评：“在他看来，我们可以讲到‘金山’、‘方的圆’等，我们能形成这样的真命题，即它们是这些命题的主词，因此我们必定有某种逻辑的存在，不然的话，它们出现于其中的命题便没有意义。……我以为，逻辑学应像动物学一样不能承认独角兽，因为逻辑学像动物学一样关心的是真实的世界，即使它关心更抽象更一般的特征。”③

罗素在批评迈农思想的时候，首先对之作了重构，即阐释了自己对迈农思想的理解。毋庸讳言，罗素尽管作了如迈农主义者承认的“礼貌的”批评，但其理解中包含着对迈农的误解，例如，迈农并不一概说非存在对

① B. Russell, *Principles of Mathematics*, Combridge: Cambridge University Press, 1903, p. 449.

② B. Russell, *Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973, p. 29.

③ B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1919, p. 169.

象都有存在地位，只承认其中的亚实存对象有存在地位，而方的圆之类的矛盾、不可能对象则没有被他赋予存在地位。更重要的是，罗素并没有真正抓住迈农对象理论的真实动机和思想实质。因为迈农的主要意思并不是想说有非存在对象存在，而是要宣布他的一项新的发现：对象的范围比存在的范围大，对象的本质独立于存在。因此，罗素充其量只是否定了自己早期所坚持的观点。因为非存在论并不承认怪物的实存性，并不认为存在的王国包含有怪物以及类似的东西。如果这样看，就是对人的良知的冒犯。迈农的当代支持者普赖斯特（G. Priest）说："这既不是迈农的观点，也不是非存在论的观点。"[①] 当然，令非存在论感激不尽的是，尽管罗素作了那样的批评，但最先引证迈农的论著并使之产生较大影响的人毕竟是罗素。尽管他的动机是要颠覆、瓦解非存在论，但实际的结果却是扩大了它的影响，至少使之成了一个有生命力的研究课题。

在《迈农的复合和假定理论》（1904）一文中，罗素首先陈述了迈农对象理论的部分思想：第一，所有信念、思想、心理呈现都有其对象；第二，这对象有一种存在，这存在与它是思想的对象没有关系。这样的结论可分别通过心理学和逻辑学的途径而加以论述。迈农主义是从心理学的角度论述自己的观点的。迈农的论证极为繁琐。罗素对此作了耐心的重构。在罗素看来，迈农的看法是：在各种判断和心理呈现内部，应把内容与对象区别开来。对象就其作为高阶对象出现时，一定是复合的，而复合的对象是可知觉的。在这里，"高阶对象"这一概念至关重要。要理解它，必须注意复合和关系，因为这两者是高阶对象出现的前提条件。先看复合或复合体（complexes）。复合体离不开假定，因此迈农又讨论了假定。在迈农关于假定的理论中，他提出：判断有两个构成因素，一是确信，二是肯定或否定，就其实质而言，这两者不过是假定。不管是判断还是假定，一定会涉及迈农所说的宾格，而宾格就是有关的命题。这是判断与假定的共同之处，其区别不在于宾格，而在于其中的一个而不是另一个所呈现出来的确信。具体而言，判断对宾格包含有确信的因素，而假定则没有。无论是在判断还是在假定中，都可能出现复合体。在迈农看来，复合体不可能是呈现的对象，因为它总是离不开假定的，而假定又不同于呈现的东西。

---

① G. Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 107.

迈农认为，高阶对象由于离不开关系，还有假定的因素，是一种复合体，因此不可能真实存在于外部世界。例如，在外部世界只有一个一个的个体，而不可能有独立的共性、共相、相似性实际存在着（exist）。但这种对象有存在地位，如有逻辑上的存在性，其存在是逻辑上成立的，或者说以低于实存的形式存在着（subsist，besteht）。根据罗素的理解，迈农由上述心理分析所到达的结论不外是："有非真实的对象，如据迈农论证，我们能谈论'金山'、'方的圆'等，我们能对这些作为命题之主词的东西形成真命题，因此它们一定有某种逻辑的存在（logical being）。"①

迈农到达其非存在论结论的另一条途径是语言分析。例如，通过对否定性存在陈述句（"飞马不存在"）的分析可以得出结论说：该否定句的主词一定指称了某种所与的对象，不然对它作出否定、进而形成否定句就不可能。因为否定像肯定一样，必有对象在面前才有可能。同时，对"珀伽索斯是一匹飞马"之类的虚构话语的分析也会收到异曲同工的效果。另外，对表示过去和将来的话语的分析也有这样的效果。罗素概括说：迈农的"理论认为，语法上正确的指称短语都有其所表示的对象，例如，'当今法国国王'、'方的圆'等据说都是真正的对象"②。既然迈农承认：指称性名称和短语都一定指向了某个对象，那么迈农的不可能对象一定会进入现实世界。罗素说："如果方的圆既是方的，又是圆的，那么实存的方的圆是实存的，同时又是方的和圆的。因此方的圆的某物是实存的，即使每个方的圆的东西是不可能的。"③

知识论论证也是迈农到达其非存在论的一条路径。它是这样的：一对象只有在其实存被直接知道时，亦即不是通过从前提到结论的推理而为人知道时，才能说它是被知觉到的。反过来，如果它被知觉到了，那么它就被直接知道是实存的。高阶对象包括非实存在的对象可以被知觉到，因此是实存的。罗素尖锐指出：知觉不能作为实存的根据和指标，因为我们现在所知觉到的许多星星，其实在很久以前就不存在了④。这完全符合当前的宇宙大爆炸理论。大爆炸所留下的光线、辐射仍能被我们知觉到，但大

---

① B. Ressell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1919, p. 169.

② B. Ressell, "On Denoting," in *Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973, p. 107.

③ B. Russell, "Review of Meinong's *Untersuchungenzur Gegenstandstheorie und Psychologie*," *Mind* 4 (1905): 533.

④ B. Russell, *Essays in Analysis*, London: Allen and Unwin, 1973, pp. 30 - 31.

爆炸早就不存在，我们现在所知觉到的星星的光亮，是它们很久以前发射出来的，由于它们离我们很远很远，直到今天才传到地球为我们所知，而它们早就不复存在了。

三　罗素的摹状词理论

罗素提出这一理论旨在解决与非存在问题有关的三大逻辑和哲学难题。这些问题都与指称、述谓有关，实质上就是迈农的问题。第一，等同原则运用过程中出现的问题。如果 A 同一于 B，那么对 A 为真的一切，对 B 也为真，同样在包含有 A 的命题中，替换上 B，也不会为假。但有这样的事实，例如，"斯科特"就是"《威夫利游记》的作者"，在下述句子中用前者来替换后者，则不保真，如"某某想知道斯科特是不是斯科特"。将后者替换进去得到的显然是一个假句子。第二，应用排中律时面临的问题。排中律强调的是：两个矛盾命题不可能同假，必有一真。但这里有这样两个句子，一是"当今法国国王是秃子"，二是"当今法国国王不是秃子"。根据排中律，其中必有一真。但问题是，根本就不存在"当今法国国王"，因此两个是同假的。而说它们同假，不是又违背了排中律呢？第三，现实生活中，人们都可以轻而易举地、有意义地作出否定性实存陈述句，如说"某某人不在这个房间里"，但是深入思考又有这样的麻烦，否定句中的主词表示的其实是非存在的东西，如果是这样，我们的命题或句子怎么可能是关于一个不存在的东西呢？我们怎么可对"无"说三道四呢？如果主词指的是无，那么所有否定某物存在的命题便要么是假的，要么是没有意义的。但事实并非如此，"飞马不存在"这样的句子就是真的、有意义的。因此问题便是：人们怎么可能真正有意义地否定某物的存在？罗素说："非实在怎么可能成为命题的主词，……因此否定什么东西存在似乎一定是自相矛盾的。"①

为了解决这些问题，罗素提出了摹状词理论。他自认为，该理论是有这种作用的。为了理解他的思想，我们首先说他的有关指称的思想。在句子和作为其组成部分的语词的意义问题上，罗素不完全赞成弗雷格的下述观点：命题的意义依赖于语词的意义。罗素认为，有些语词可以独立地获

---

① B. Russell, "On Denoting," in I. Copi et al. (eds.), *Contemporary Readings in Logical Theory*, New York: The Macmillan Company, 1967, pp. 98 - 99.

得意义，如专名，其意义就是它所表示的对象。而有些语词（如索引性语词、连词等）的意义的确来自于作为整体的句子。摹状词也是如此，不可能孤立地获得意义。其次，他认为短语都有指称，但不一定指称实际存在的东西。如“当今法国国王”就是如此。

为了用摹状词理论解决上述难题，他在命题的语法主词和逻辑主词之间作了区分。语法主词是主谓句中处在主语地位的成分。例如，有这样三个句子：“约翰爱玛丽”，“玛丽被约翰爱”，“爱是约翰和玛丽之间的一种关系”。在这里，“约翰”“玛丽”和“爱”分别是三个句子中的语法主词。而逻辑主词则不是一目了然的，须通过对命题表述的事实的分析才能把握到。例如，如果一个命题表述的是一种关系性事实，那么表示关系的词项就是命题的逻辑主词，不管语言告诉我们的东西是什么。所谓关系性事实，其必要条件：第一，至少有两个以上的东西，第二，它们一定是实际存在的。由于有这样的约束，因此逻辑主词就只能是表示了某个真实存在个体的专名。换言之，在句子的逻辑结构中，由于逻辑主词的作用是指一个对象，而逻辑谓词的作用是述说主词是什么，有什么属性和特征。要如此，这个主词就只能是专名。如果是专名，那么主词所指的就一定是实存的。如果一命题表面上有主谓结构，而主词指的不是实存的对象，那么主词就不是专名。基于此，罗素强调命题的逻辑结构根本有别于它的日常语言的语法结构。语法结构中的主词指称的可以是不存在的，而逻辑结构中的主词则不能这样。由上所决定，在看待命题时，就一定不能因为它有主谓结构而以为它是真正的主谓命题。其实，许多命题有主谓形式，有相似的语法形式，但不一定是有逻辑结构的主谓命题。总之，语法结构与逻辑结构在逻辑上是不同的。这种不同具体表现何在呢？罗素诉诸摹状词理论作了说明。

所谓摹状词理论，说到底，不外是一种逻辑分析的技术或手段，通过它，可以将专名或描述性短语从特定语境中排除掉，或让它销声匿迹。例如，就否定陈述句“珀伽索斯实际上并不存在”来说，用通常的主谓结构分析方法，就会陷入悖论，即为了否定某物不存在，首先得肯定它存在。而根据罗素的分析，就能避免这个矛盾。之所以陷入矛盾，是因为人们在分析理解这个句子时，把它看做一个真正的主谓命题，把主项看做专名。其实这个句子是伪装的主谓命题，因为主项不是专名，而是一个摹状词。这个摹状词是可以通过分析排除掉的。罗素说：“如果命题的语法主词能

被看做不存在的，而同时又不致使该命题成为无意义的，那么很显然，这语法主词不是专名，即不是指称某对象的名称。因此在这样的情况下，该命题一定能这样分析，即那作为语法主词的东西是可以予以消除的。”①以“方的圆不存在”这个命题为例，可先做这样的替换：“下述说法是假的，即有一个对象 x，它既是方的，又是圆的。”也就是说，断言“方的圆不存在”可分析为：事实不是这样的，即一个，且仅仅一个东西有如此这般的属性。

总之，罗素认为，通过对包含有限定摹状词的命题的严格的分析，可以化解语句由于指谓非实存对象而出现的矛盾。

接着，罗素运用摹状词理论对非存在研究中必然涉及的如何看待有关句子的意义以及如何看待否定性存在陈述句的问题展开了讨论，进而对根据有关语言分析为迈农主义所作的论证作出了批评。

首先，有这样一类句子，如“当今法国国王是秃子”，它们肯定是有意义的。但问题在于，其主词“当今法国国王”没有指称。既然如此，它们为什么有意义呢？如果像通常那样把这类句子看做有主谓结构的句子，那么必然导致这样的结论，即要么认为该句子有意义，但主词指称了一个不存在的对象（有非存在对象），要么认为该句子没有意义。根据摹状词理论，上述问题则能得到较好的解答。罗素认为，把对象当做指称以确保每个表面上的名词有意义，不再是必要的了。要做到这一点，关键是把句子的语法形式与逻辑形式区别开来。例如，上面的句子的语法形式是一个主谓结构。但它的逻辑形式却不是这样，上述句子中的主词并不是主谓结构中真正的主词，而是一个摹状词，因此在逻辑上不是主谓形式。根据迈农和弗雷格的理论，“当今法国国王是秃子”尽管没有指称，但有意义，或有对象，因此有意义、是真的。罗素不否认它有意义，但对它如何有意义，作出了不同于迈农等的说明。他认为，迈农等把它看做有主谓形式的逻辑或语法句子是错误的。它表面上如此，实则不然。因为“法国国王”并不是该句的逻辑主语，它并不是真正的单称名称，在包含它的命题中也没有表示任何东西。人们之所以把它看做逻辑主语，是因为命题的语法形式被错误地看成了逻辑形式。

① B. Russell and A. N. Whitehead, *Principia of Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 60.

其次，“法国国王”一词之前的限定成分，即定冠词“the”，在表面上有特定意义，并仿佛使被限定词成了限定摹状词。罗素强调：这个成分并不总是有意义的。因为只有在有完整命题的语境下，它才有意义，正像“某些”“所有”等量词只有在句子中才有意义一样。同理，限定摹状词只有在命题中才有意义。根据罗素的摹状词理论，一个包含有限定摹状词的、有简单主谓形式（如“F是G”）的命题，事实上有这样的逻辑形式，即“某物是F，别的都不是F，是F的一切都是G”，这种逻辑形式表述的并不是一个单称命题，而是一个一般命题。如“法国国王是秃子”这个命题说的不过是：（1）至少有一个人是法国国王；（2）一个人充其量是一法国国王；（3）是法国国王的任何人是秃子。既然当今法国已经消灭了等级制度，因此（1）是假的。整个命题的逻辑形式是（1）、（2）、（3）的合取，用公式表示即是（∃x）［Fx&（y）（Fy⊃y=x）&Gx］，既然（1）是假的，因此整个命题也是假的。

由上可知，罗素试图为任何包含有限定摹状词的命题的真提供必要而充分的条件。根据他的看法，即使通过分析将描述短语取消了，命题的意义也会保持不变。这就是通常所说的罗素对定冠词“the”所下的语境定义。

他的摹状词理论表明：限定摹状词的意义以及任何包含有它的命题的意义，并不依赖于是否有什么东西满足那个摹状词，或者说，并不依赖于是否将某种弗雷格式的含义归之于它。限定摹状词的语义作用既不是指示某种对象（不管是实存的还是非实存的），也不是传达某种弗雷格式的含义。一个限定摹状词在语义上提供出来的东西不是一个量词、一个谓词，而是与其他的构成要素、句子结构结合在一起，共同表达一个有完整意义的命题。例如，对于“当今法国国王是秃子”来说，尽管现在没有它所关于的法国国王，尽管没有非实存的对象，没有弗雷格式的意义，但它仍是一个有意义的命题。明白了这一点，过去在这个问题上的错误也便昭然若揭。人们之所以认为，上述命题要成为有意义的，首先必须有它所关于的法国国王，是因为有这样的混淆，即把命题的语法形式与它的逻辑形式弄混了。根据罗素的分析，不管上述命题在表面上有什么样的语法形式，它根本就不是真正的主谓式的命题。

另外，罗素的摹状词理论对于解决这里所说的否定性存在陈述句所面临的难题同样有积极的意义，因此可看做解决上述难题的一个方案。罗素强调：否定性存在陈述句尽管有主谓结构这样的语法形式，但却不能被看

做真正的主谓命题。因为根据他对存在与实存的区别，所有对象必须有某种存在性，既然方的圆没有任何存在地位，因此它对罗素来说就不是对象。另外，任何真正的主谓命题中的主项一定会指称一个有存在地位的对象。既然否定性存在陈述句的主项没有实存的对象，因此这样的句子就不是真正的主谓命题。把这些看法与他关于限定摹状词的理论结合起来，就有下述结论：即罗素接受了迈农的（1）、（3）和（4），由于不赞成迈农的（2），因此避免了迈农的（5）。以对方的圆的否定句为例。命题“方的圆并不存在”说的不是：“事实上没有这样的东西，它既是方的，又是圆的。”上述供分析的句子中并没有表示方的圆的短语，因此有待于分析的东西便使之为真，而又没有这样的意蕴，即有方的圆这样的东西。有待分析的东西并不是真正的主谓命题，而是一个被量化的、一般的命题，指示性短语并没有表示动词表达式出现于其中的命题中的任何真正的成分，因此“方的圆并不存在”要么不关于任何东西（至少不关于方的圆，因为没有这种东西），要么关于的是方和是圆这样的属性，并断言：没有什么实存的东西例示这些属性。这样一来，罗素避免了二难选择的第二肢（即认为它是假的），而又没有倒向第一肢，即没有使所有否定性存在陈述句成为没有意义的句子。它们可以为真，且又不是关于它们的主词的。

至此，迈农等的错误的原因便暴露出来了，那就是把否定性存在陈述句理解为主谓句。不错，“金山不存在”这类否定句的确有主谓结构这样的语法形式，但是有这样的语法形式不一定有这样的逻辑形式，即有主谓结构的逻辑形式。在罗素看来，它们根本就不是主谓句，因为那些矛盾的、不可能的对象只是表面上的语法主词，实际上并不是主词，而是并不表述任何对象的限定摹状词。由于限定摹状词（如“当今法国国王”）实际上是由多个子句构成的合取句，只要其中一个为假，整个句子就为假，就不会指示任何对象，因此便可得出这样的结论：上述否定句可以是真的，是有意义的，但并不指称或表示任何对象。罗素在1906年11月5日给迈农的信中说：“我自然不否认人们能形成种种否定性存在陈述句，它们既可能是真的，也可能是假的，其中不可能的对象表面上是语法主语，但我相信：我们必须用我在《论指称》一文中解释的方式阐释这些句子。”[1]

---

[1] R. Kindinger, *Philosophenbriefe: Aus der wissenschaftlochein Korrespondenz Von A. Meinong*, Graz: Akademische Druck-u. Verlagasanstalt, 1965, p. 152.

通过这些烦琐的分析，罗素论证了这样的观点：有办法说明否定性存在陈述句是有意义的，是真的，但又不至于承诺非实存对象。应该肯定，他的方案的确化解了一些难题。例如，从亚里士多德开始，人们就想解决这样的问题，即既能真正说明某些事物不存在，而又不致由此而有这样的结论，即在某种意义上它们是存在的，换言之，既能否定某事物的存在（如方的圆），又能在否定时不同时承诺它的存在。这在一般人看来是办不到的，因为要思考或说出“方的圆不存在”，首先得肯定有这个东西，不然的话，思和说如何可能呢？罗素的上述分析，应该说提供了一种在说出否定句的同时又不致承诺被否定对象存在的办法。当然，这只是摹状词理论的表层意义。其深层意义在于：通过否定传统逻辑的所有命题一定有主词和谓词这样的观点，进而颠覆了形而上学尤其是迈农形而上学的全部基础。

迈农对罗素的上述驳难作出了自己的回应。他仍坚持认为，否定性存在陈述句（如“鬼怪不存在”）是主谓结构。如果是这样，他要进一步回答的是：它所表述的判断所关于的东西是什么？它是关于实在的，还是关于鬼的？迈农说：“当人们对这个东西作出判断时，当‘鬼’作为主词出现于这个判断中时，判断就对某种不存在的东西作出了指涉，因此可以肯定，这某东西不是一种实在。”[①] 这一争论的焦点在于：当人们判断“鬼不存在”时，他们意指的究竟是什么，是意念、观念，还是实在的鬼，还是别的什么？迈农认为，被判断的东西不是鬼，不是观念，不是实存的某物，而只是一个作为属性之集合的非实存对象。与罗素的第一个不同是迈农把上述否定性句子看做主谓命题，而罗素相反。罗素反对把“鬼”及其所指（没有所指）看做句子之逻辑结构的组成成分，而迈农则相反，因为他认为，主词是关于鬼的。即是说，在作出关于鬼的否定性判断时，判断者面前一定有一个非实存的对象，否则，就不可能形成任何判断。

罗素之后，赞成罗素方案的人针对反对者的批评对之作了进一步的研究，以致形成了所谓的“析除”（analyzed away）策略。这是当今解决上述否定句为什么有意义这一难题的一种极有影响的方案。其基本主张就是通过分析方法对语词作摹状词分析除去专名，以消除有关矛盾。有两个步

① *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. V, Graz: Akademishe Druck-und Verlagsanstalt, 1968 - 1978, p. 38.

骤：第一，由于一般的专名都可被解释成伪装的限定摹状词，因此可将"珀伽索斯"分析成这样的限定摹状词："古希腊神话中的飞马。"这种关于专名的看法就是关于专名的摹状词理论。第二，对限定摹状词作出分析。一般是用罗素的方法来分析，根据罗素的观点，说"古希腊神话中的飞马"不过是说"实际上有一个东西，它是古希腊神话中的飞马"。把这两步结合起来，就可得出这样的结论：说"珀伽索斯不存在"就等于说"事实不是这样的，即有一个东西，它是古希腊神话中的飞马"。

上述分析表明，原来的句子可以分析为这样的句子，即单称术语（如"珀伽索斯"）在其中不出现的句子。这个新的句子包含着这样的词，即"古希腊神话中的飞马"，还有存在量词"有"（there is）和唯一的状况（"实际的一个东西"）。这一来，前述的否定单称存在陈述中的问题似乎被解决了，因为包含有似乎是关于非存在对象的名称的句子被解释成了这样的句子，它包含有普通名称、量词和唯一的状况。这后面的句子之有意义，不再依赖于普通名称有无指称。

后迈农主义者对罗素的摹状词理论褒贬参半。如帕森斯指出，这种理论的主要优点在于：它据说有助于让我们用不包含某个（带 the 的、明显指称某物的）词项的句子替换包含这个词项的句子。前一句子可以被否定，而否定者又没有必要提到带 the 的那个词。例如，不相信有法国国王的某人可以适当地避免对"当今法国国王是秃子"这个句子中所假定的国王的承诺。其方法是说出这样的句子："事实其实不是这样的，某物是这样的，他是法国国王，他是秃子，而不是别的。"而且，把这种理论应用到一些哲学、逻辑学和语义学的难题上，似乎可以收到其他理论无可比拟的效果。例如迈农的非存在论中的一个难题："珀伽索斯是有翼的"，如果被命名的对象是有翼的，那么该句子为真。这个句子的确是一个真的、有意义的句子，但所指又是不存在的。这是如何可能的呢？摹状词理论可以作出较好的回答。因为用这个理论可以消除对珀伽索斯的指称，或说明这个词是没有指称的。要做到这一点，首先得假定："珀伽索斯"从逻辑上讲并不是名称，而是一个表示"希腊神话中的有翼之马"的代码，接着再说明：它实际上是一个摹状词，而这个摹状词本身并不是那个命题的组成部分（句子的语法结构并不等于其逻辑结构）。通过将名称分析为摹状词，整个句子的意思便清楚了："其实存在的东西是飞马，且是唯一的实存的飞马，它是有翼的。"这显然违背了直觉，甚至有悖于表面的事实。经过

这一分析，它便使所有包含有表示非实存对象的名称的句子为假。

也有新迈农主义者认为，这种批判由于没有抓住迈农对象理论的关键和实质，有误读的成分，因此即使有重要的逻辑学、语义学意义，但在非存在研究中也没有什么意义。至于这一理论是否真的解决了它想解决的难题，那仍是一个值得进一步探讨的问题。其实，罗素自己也意识到：它是有问题的，例如，有这样的反例，即通过将专名解释为摹状词，将会导致同义反复。例如，“斯科特”可分析为“《韦弗利》的作者”，如果在这样的句子中，即“乔治四世希望知道斯科特是不是《韦弗利》的作者”中，将“《韦弗利》的作者”替换为“斯科特”，该句就变成了一个无意义的句子。

关于专名的摹状词理论和罗素的限定摹状词理论当然还有许多问题，例如，人们经常运用专名，但并没有想到什么限定摹状词，另外，在述及特定对象时，有时并不需要什么摹状词，因为人们常常是通过知觉将相关对象个体化的。有时，用摹状词来分析、替换专名并不比用专名好。例如，“西塞罗”换成“古罗马的演说家”，并未抓住其特殊性，因为这样的演说家在古希腊有好多，而用“西塞罗”更能指称一个特定的历史人物。最后，限定摹状词理论的运用有时会产生错误的结论。例如，“古希腊人崇拜宙斯”，表达了古希腊的一个真实的事实，因而是一个真句子。但变成有摹状词的句子，则有可能是假的，如：“存在着且仅仅存在着一个古希腊的神，他居住在奥林匹斯山上，他……他是这样的，因此古希腊人崇拜他。”总之，摹状词理论并没有像它允诺的那样真正解决它想解决的难题。

四　罗素的其他批评

罗素除了用摹状词理论解决否定性存在陈述句所面临的难题之外，还对迈农主义的其他观点作了全面的清算。

首先，罗素认为，迈农思想有违背思维规律即矛盾律的问题。罗素说：“否定迈农观点的主要根据是：迈农承认不可能对象之存在违背了矛盾规律。例如，如果‘A 不同于 B’和‘A 并非不同于 B’都是真的，那么我们就无法分辨 A 和 B 所构成的一类事物是一个数还是两个数，因此在各种计算中，如果我们想让结果成为确定的，那么我们首先应抛弃不可能对象。如果 B 是不可能的，那么就不能说‘A 和 B 是两个对象’，也不

能严格地说：'B是一个对象'。"[①] 尽管"方的圆"这样的所谓对象中的两方面都是存在的，但说一个事物既方又圆，则违背了矛盾规律。因为一东西如果有方的属性，那么就不可能同时有圆的属性，反之亦然。在罗素看来，矛盾律是真实而客观的原则，不能违背。因为一对象不可能同时具有这样两个属性，即一个属性和另一个对立的属性，如不可能同时具有方的和非方的（即圆的）属性。从语义学上说，不能在"聪明"一词的相同意义上，同时说某人既聪明，又不聪明，即是说同一命题不可能在相同的意义上既真又假，或者说，一个命题和它的反命题同时真或同时假。

这里涉及的一个前提性的问题是，不可能对象是否服从矛盾规律。罗素认为，不可能对象（如方的圆）如果是存在的话，那么也不能违背矛盾律。而迈农反驳说：不可能对象并不服从矛盾规律。没有什么人，也没有任何论证能证明：该规律既适用于现实和可能对象，又适用于不可能对象，因此没有理由断言：它适用于不可能对象。既然如此，罗素的批评就是无效的。罗素则争辩说：迈农的回答"忽视了这样的事实，即它是关于命题而不是关于主项的，同时也没有看到矛盾规律适用于一切命题这一事实。假定两个矛盾命题都是真的，这是不可能的，不管其主项是什么"[②]。

罗素还用归谬法对迈农的非存在论所依赖的三个主要原则作出了批评。迈农的三个主要原则分别是：（1）无节制的自由假定原则：一切都是可假定的或可设想的。（2）意向性原则：有的意向活动指向的是存在对象，有的指向的是非存在对象。没有所指对象就没有意向性，因此非存在对象一定是有的。（3）独立性原则：对象即使不实际存在，但也可独立地具有自己的种种属性。在罗素看来，这三个原则合在一起有这样的意蕴：我们可以任意地设想任何对象，在设想时，世界上一定有一个对象对应于、一致于设想，这对象有自己的种种属性，甚至矛盾属性。由此又可得出这样的结论：有某物，它实存着，且是方的，是圆的。显然，这个结论是错误的。

迈农认为，罗素误解了或没有理解他的概念。例如，迈农在"实存的"（being existent）和"实存"（exists）之间作出了重要的区别。两个词尽管都有"实存"之意，却分别代表着"实存"的不同强度，如前者

---

① B. Russell, *Essays in Analysis*, p. 81.

② B. Russell, *Essays in Analysis*, p. 92.

是后者的弱化形式，它指的是想象中的实存，而后者指的是现实世界中的实存。例如，当说“实存的方的属性和圆的属性时，它指的是我们想象的实存的方的圆所具有的属性，而后者指的是这样的属性，如果这个东西实际存在，那么这样的属性是为它所具有的”。基于这样的区分，迈农强调：想象某对象实际存在着什么属性与该对象在现实世界实际有什么属性是不可同日而语的，因此由设想对象有什么属性，并不能得出这个结论：这属性被想象成了现实世界所具有的属性。总之，迈农认为，从他的几个原则中并不能引申出罗素所引出的那个荒谬结论[①]。

如本书第二章所述，迈农由于专门研究过经验主义，因此思想深处打上了经验主义印记。其表现之一是强调知觉的作用，认为知觉是存在的最明显的根据，如果五官获得了什么知觉，那么一般可以肯定：知觉后面有某东西存在。迈农由此进一步推论说，如果我们在心理生活中知觉到了什么，如命题，哪怕是关于非存在东西的命题，那么其内也有某对象存在。如果想到了金山，那么我们一定会知觉到我们正在想金山，进而可推论说：其中有金山的呈现。因此可以说，说金山存在在逻辑上是成立的，或者说金山有其存在地位[②]。这一论证可看做关于非存在对象的知识论论证。在罗素看来，既然许多呈现的东西，例如，自明的命题之类，无须通过知觉而被知觉，因此呈现或知觉的对象不一定是呈现或知觉的组成部分（例如，许多呈现、知觉不一定有对象）。当我们有一个关于虚假对象的信念或由于某种原因知觉到了鬼怪时，这些心理过程中有什么对象？[③] 还有这种情况，有些真实存在的东西是借推理而知道的，与知觉无关。罗素说：“从理论上说，所知的东西可能是借推理而知道的。”[④]

再来看罗素对迈农的心理学论证的批评。迈农认为，意向状态所指涉的对象是高阶对象，而高阶对象一定是有（there is）。因为如果没有这样的对象，意向状态的客观的出现就无从解释。客观地说，罗素对此所作的批评是建立在误解的基础之上的。因为迈农这里用的是没有本体论承诺的中性的、非存在谓词，即“有”，而罗素把它理解成了存在谓词，以为迈

---

① A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Berträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Vol. 6, Graz: Akademishe Druck-und Verlagsanstalt, 1972, pp. 279 – 281.

② B. Russell, *Essays in Analysis*, p. 36.

③ B. Russell, *Essays in Analysis*, pp. 35 – 38.

④ B. Russell, *Essays in Analysis*, p. 35.

农承认存在着高阶对象，进而批评迈农关于高阶对象也有存在地位的结论。其根据是：迈农从他所谓的事实推不出他的那个结论。罗素说："他根据高阶对象能够被知觉这一事实得出他的结论，是可疑的。"[1] 罗素指出：迈农承认非存在对象存在，一个根据是认为有内外两种对象，金山、方的圆就是内在对象。罗素认为，如果有根据否认这个区分，否定内在对象的有，那么迈农主义就被颠覆了。而这是不难办到的，那就是否定他的心理学方法，强调要通过逻辑和知识论的途径解决非存在对象是否存在这一问题。在罗素看来，我们心中的确可能出现迈农所说的那类高阶对象或心理复合体，如"方的圆""金山"等，这些复合体所呈现的东西是否存在，其实是一个知识论问题，因为复合体不过是命题或命题的集合，如"有一座金山"或"没有一座金山"。而命题有真假之分，如果是真的命题，那么其所断定的对象就是事实，就是存在的。反之则不然。他说："真命题表达的是事实，而虚假命题则不然。"[2] 他还说："如果'A存在'是虚假的，那么不仅A不存在，而且我们还认为，说A存在是逻辑上不能成立的。"[3]

最后，罗素和迈农还围绕下述问题展开了针锋相对的论战。争论的第一个问题是：集合和假定。1904年，针对迈农的《论高阶对象及其与内部知觉的关系》一文和《论假定》一书，罗素写了《论迈农的集合和假定理论》。在1907年对迈农的评论文章中，罗素批评了迈农的实在论命题：每一信念和知觉都一定有独立于信念和知觉的对象。有些对象是外在的，而有些是内在的。罗素坚决否定的正是后一观点，即存在着纯内在的对象。其对立的主张是：对象是超越的。这是现象学的主张，罗素并不完全赞成这一点，但他又认为，命题可看做超越对象，因为它们是包括知觉在内的心理活动的对象。1905年，罗素基于他已建立的摹状词理论，对他原先的自由本体论（存在标准放得较宽，即承认类、关系、词项都有存在地位）作了修改，进而严厉地批判了迈农的非存在论，强调：它们没有任何程度的存在地位。迈农非存在论的主要根据是："'如此之在'（so-sein）不依赖于'存在'（sein）"，即是说，对象具有的属性是由该对象具有的，不管该对象具有什么样的本体论地位，不管其存在地位是什么，

---

① B. Russell, *Assays in Analysis*, p. 29.

② B. Russell, *Assays in Analysis*, p. 75.

③ B. Russell, *Assays in Analysis*, p. 76.

有多高，它都具有这属性。以罗素《论指称》一文中所举的例子为例："斯科特是《韦弗利》的作者"，罗素认为，它肯定由三个断言构成：（1）该书有一个作者。（2）该书至多只有一个作者。（3）他与斯科特是同一个人。上述命题要为真，三个被分解出的命题也必须如此。而迈农争辩说：第一个论断说的是该书的作者的存在（sein），而第三个论断说的是他的如此这般的存在（so-sein）。罗素不否认将 sein 与 so-sein 区别开来的合理性，但由此得出了这样的结论，即如果"斯科特是《韦弗利》的作者"要成为真命题，那么（1）就必须是真的。而迈农认为（1）的真无关紧要。

第二节 蒯因对迈农的"无礼"批评

蒯因在其重要论文《论有什么》中，尽管没有指名道姓地批判迈农，但稍有一定背景知识的人都会知道这个靶子是迈农。而且，在一些人看来，蒯因对这个靶子作了"无礼的""粗暴的"批判。普赖斯特说："罗素对迈农作了礼貌的批评，而蒯因无礼貌可言。……事实上，这篇论文以修辞见长，但缺乏论证。"[①] 这篇文章点名批评的是哲学中的两个漫画式的人物，即麦克西（Wcx）和怀曼（Wyman）。前者不知是谁，后者一般认为是指迈农。

一 "存在"的意义与本体论承诺标准

蒯因对迈农的批判其实也是建立在某种误解的基础之上的，即以为迈农在诡辩式地论证非存在对象存在。基于这样的理解，蒯因认为，要驳倒这种观点，必须澄清"存在"的意义，弄清区分存在与不存在的本体论标准。这当然是有争论的一个大问题。概括地说，关于这个问题不外这样一些看法即（1）时空标准；（2）个体性标准；（3）认识论标准：我们怎么知道它们；（4）概念分析标准：如果某对象有助于概念分析，有助于提供理论的解释力，那么可视之为存在。

在讨论本体论问题时，无疑要区分开事实问题和承诺问题。事实问题与语言无关，例如，某处是否有某物存在，是一个事实问题，因为那里有

---

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 108.

没有东西存在，不取决于语言。而承诺问题则不同，它与语言密不可分。所谓承诺，指所说的话语承诺有某东西存在，这里的存在是语言或理论所说的存在。实际上，有什么东西存在这个事实问题是传统本体论争论不休的问题，在蒯因看来，像传统哲学那样直接切入这个问题，是没有任何解决的希望的。不如从语言入手，回到语义学之中，探讨有关语言的意义与指称。如果是这样，那么值得研究的问题便是：在一个理论或一些语句中，是什么东西（如是专名，还是别的什么）使其作出本体论承诺？蒯因认为，罗素的摹状词理论已告诉我们：名称是不可能作出这种承诺的，因为它们可通过分析而被消除。如“飞马”可以转化为摹状词，而摹状词是可以消除的。谓词也没有传统观点所说的这种作用。只有约束变项才有这种作用。换言之，本体论承诺的标准是使用约束（或非自由）变项或量化变项。例如，当我们说有某个东西（约束变项）是红的房屋和落日所共有的时，就等于作了一个本体论承诺，即承认红颜色的存在。这是作出本体论承诺的唯一标准，因为“在我们用约束变项所肯定的事物中能够看出假定了一个与之相应的存在物”①。总之，在陈述时，是否使用约束变项才是判断是否作出了本体论承诺的唯一标准。蒯因说：“实质上这是我们能够使自己卷入本体论许诺的唯一途径，即通过约束变项的使用而作出本体论的许诺。”② 所谓变项实际上是指一些不定代词，如“有一个”“有些”，它们代表的是某类事物中的任意的一个或一些。这类事物就是这个变项的范围或值域，而该变项只能从这个范围内取一个要素为其值。所谓约束变项就是非任意的或被限定了的变项，如“有个东西”“没有一个东西”“一切东西”等。蒯因说：“我们的整个本体论，不管它可能是什么样的本体论，都在‘有个东西’、‘无一东西’、‘一切东西’这些量化变项所涉及的范围之内；当且仅当为了使我们的一个断定是真的，我们必须把所谓被假定的东西看做在我们的变项所涉及的东西范围之内，才能判定我们具有某一本体论的假设。”③ 这就是说，一理论、一话语是否有本体论承诺，承诺了什么，其判定标准就是看它们是否用了约束变项，用了什么样的约束变项。“被假定为一个存在物，纯粹只是被看做一个变项的值。”④

---

① 涂纪亮、陈波：《蒯因著作集》第4卷，中国人民大学出版社，2007，第10页。
② 涂纪亮、陈波：《蒯因著作集》第4卷，中国人民大学出版社，2007，第10页。
③ 涂纪亮、陈波：《蒯因著作集》第4卷，中国人民大学出版社，2007，第11页。
④ 涂纪亮、陈波：《蒯因著作集》第4卷，中国人民大学出版社，2007，第11页。

质言之，存在就是成为约束变项的值。

当然，应该看到，变项的值究竟是什么，不同哲学有不同的回答，如唯名论认为，变项的值只能是个体；实在论则认为，它应是抽象物。在本体论承诺标准问题上，蒯因的看法是多变的。例如，在1939年《指称与存在》等文中，比较倾向于唯名论，否定属性、关系、类、数等有本体论地位，即坚持上述“存在就是变项的值（个体）”的观点。在1940年的《数理逻辑》中，他又承认：作为类或属性的抽象物的存在。而在《论有什么》和《经验论的两个教条》中，他持现象主义立场，即认为现象、直接呈现的经验是真实的存在。到了1953年发表《论心理的东西》时，便转向了物理主义，即认为现象是空洞的抽象，外部实在才是真实存在的。

如前所述，蒯因强调本体论的研究要区分事实问题和承诺问题，在分析承诺问题时又强调要到语义学中探讨有关语词的意义与指称，能否由此得出结论说：蒯因否认事实问题、拒绝回答传统的本体论问题。回答是否定的，因为他的目的是要通过解决语义问题更好地解决传统的本体论问题，如回答世界上究竟存在着什么。他的《论有什么》一文的标题足以说明这一点。概括地说，他通过语言和逻辑分析的途径得出了关于判断一对象是否存在的本体论标准，那就是看它有无个体性，是否符合思维经济原则和经验主义原则，是否符合自然主义标准。

当代新迈农主义者劳特利针对蒯因《论有什么》一文写了《论没有什么》。在该文中，劳特利对蒯因的本体论标准作了这样的概括：蒯因在论述存在的标准和范围时，坚持或贯彻了三个原则：一是个体化原则，如没有个体性就没有办法抽象出同一性，而没有同一性，就没有实在性。二是唯名论的思维经济原则以及作为其基础的经验主义。三是自然主义的科学至上原则，如应按科学的要求划定存在的边界[①]。这尽管有迈农主义的偏见，但至少部分是合理性的。国内研究蒯因的学者陈波先生概括说：“在蒯因的本体世界中，包含着两类成员：四维时空中的物理实体和数学中的类。”之所以如此，“是因为它们满足下列要求：（1）能够为其提供外延同一性的标准，因而就能够个体化，成为独立自在的实体；（2）在理

① R. Routley, “On What There is not?,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 172.

论上有用，即它们为自然科学特别是数学所需要；（3）能在经验上被证实”[①]。这三条其实就是他的本体论标准。正是据此，他不仅否认性质、关系、数、函项、意义、概念、命题等抽象对象的存在，而且坚决否认迈农主义所说的那些非存在对象有存在地位。

二　对非存在论的颠覆性论证

非存在论的结论可从语言角度这样加以论证：如果我们在谈论飞马时，大家都能理解它的意义，那么就得承认它是有的或是存在的。它们即使不实存，也应是所予或有的（there is）。如果没有飞马，那么我们在陈述中使用“飞马”一词就没有任何意义。也就是说，要承认语词有意义，就得预设语词有所指对象。一个含有单独名称的陈述之所以有意义，是以这个名称命名了一个对象为前提的。蒯因认为，上述观点是一个谬见，因为一个单独名称不是由于给对象命名才有意义的，“我们能够有意义地在语句中使用单独语词而无须预先假设有这些语词所要命名的对象”[②]。

在蒯因看来，非存在论问题还很多，首先是把实存与存在区别开来，认为抽象对象尽管不是实存的，但可以存在，其次是画蛇添足，头上安头，即在宇宙之外再增加宇宙，从而使宇宙过剩。在他看来，“这只是为我们想欣赏沙漠风景的人提供了美学上的情趣”[③]。接着，他批驳了非存在论对不可能对象的论证。在他看来，如果我们承认“伯克利学院中的方的圆穹顶”这一矛盾陈述是有意义的，那么就等于我们容许既方又圆这样的矛盾。但既然非存在论者承认这类短语没有意义，那么就说明：不可能的、矛盾的对象是不存在的。

蒯因在批判的基础上指出，是否有非存在对象这一问题是可以根据罗素的摹状词理论来予以解决的。其步骤有二，首先用适当的限定摹状词取代所有专名，其次再根据罗素的理论消解摹状词。例如，有一个专名“宙斯”，就可代之以“希腊众神之首”等摹状词。在此基础上再回到具体的情境来分析这些摹状词。根据蒯因的看法，这些摹状词并未描述任何实际的存在，因此像“方的圆”一样是没有意义的。

---

① 陈波：《奎因哲学研究》，生活·读书·新知三联书店，1998，第289页。

② 涂纪亮、陈波：《蒯因著作集》第4卷，中国人民大学出版社，2007，第22页。

③ W. Quine, “On What There is?” in W. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948, p. 4.

蒯因驳斥非存在论的另一根据是：没有办法对非存在对象进行个体化，即无法说明两个非存在对象的同一与差异或独特的个体性。他说："怀曼的可能存在贫民窟是机能失调的东西的温床。例如，在那门口就有一个可能的胖子，还有一个可能的秃子。他们是同一个可能的人，还是两个可能的人？我们该怎么裁决？在那个门口有多少可能的人？可能的瘦子比可能的胖子多吗？两个可能的事物不能相同吗？这等于说两个事物的相同是不可能的吗？最后，同一性的概念不适用于未现实化的可能事物吗？……我觉得，我们最好把怀曼的贫民窟一笔勾销，这样便万事大吉了。"[①] 也就是说，现实或真实存在的东西都是能被个体化的，如将它与其他东西比较，说出它与别的东西的相同或不同之处。即使一个单一的东西，也有办法描述它的特殊性、个体性。反过来，如果不能这样加以个体化，不能说出它与别的东西的同一性和不同性，那么就可断定：它不是存在的。用他的一个简洁的口号说就是：没有同一性，就没有实在。可能的存在、非存在、抽象的存在等，都无法个体化，因此是不存在的。

在非存在论者看来，蒯因的批判是软弱无力的。劳特利说："例如，天空中有片乌云，另外，天空中还有靠近的乌云。它们是相同的乌云，还是两片乌云？我们怎么裁决？很显然，这样的乌云很难或不可能被个体化，难道能否认它们的存在吗？现实存在的对象是这样，非存在的对象也是这样。"[②] 普赖斯特认为，即使根据蒯因的标准，也可以得出非存在对象存在的结论。因为在普赖斯特看来，非存在对象之间是有同一性和差异性的，因此可以被个体化。他说："不管是实存的还是不实存的对象，都极有可能对它们的同一性作出可靠的说明。"拿实在对象来说，"对象是相同的，当且仅当它们在所有封闭世界中有现实的相同属性"[③]。对蒯因所设想的那个门口站的是同一个人还是两个人这一问题，也是可以给出个体化的。蒯因之所以没法给出，是因为他没有给出"情境"。普赖斯特说："对这个问题没有确定的回答，不是因为在同一条件下存在着不确定性。正如我们所看到的，这些是相当确定的。没有找到确定回答是因为这两个

---

① W. Quine, "On What There is?" in W. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948, p. 4.

② R. Routley, "On What There is not?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLⅢ: No. 2, pp. 151 – 178.

③ G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 112.

描述的指称依赖于情境，包括说者的意向。”“一旦提供了情境，确定的答案就会出现。”[①] 这就是说，同一和不同是由情境决定的。例如，有这样想象的情境，在那里，门口站着两个特定的人，一个秃且胖，一个秃而不胖。假设你用 f 和 b 表示它们，于是 f 和 b 在实现这个表征的世界里都有他们的描述属性。如果 f 指的是两个中的第一个，b 指的是哪一个？这完全取决于你想指的那一个。如果你想指的是第一个，那么 b 和 f 就是同一个人，如果你不想指第一个，那么他们就不是同一个。基于大量细致的分析，普赖斯特得出结论说：“我们确定两个非存在对象是相同还是不同的方法，与我们确定实存对象相同不同的方法实际上是一样的，即它们是相同的，当且仅当它们在所有封闭世界有相同的属性。”[②] 一般认为，罗素和蒯因对非存在论给予了致命的一击。而普特斯特则说：“在我们看来，这些论证是毫无根据的。”[③]

塞尔（J. P. Serre）是敢于远绝常蹊的哲学家，在任何问题上，他试图提出不同于任何人包括任何权威的看法，例如，在心灵哲学的许多问题上，他对蒯因、罗素都作过措辞激烈的批评。但例外的是，在涉及迈农主义时，他则倾向于蒯因和罗素等的否定立场，不过仍有自己的个性色彩。例如，他认为，非存在对象肯定是不存在的，人们之所以想到它，之所以指向他，根源在于人的心灵有犯错误、幻觉、不准确指称的能力。换言之，使人指向不存在的东西是由于人们会错误地相信某东西存在。例如，知觉到某种不存在的东西，是由于人的官能不正确地行使了它的作用。鉴于这一点，塞尔提出了一个重要的概念，即“满足条件”。在他看来，意向状态是有满足条件的状态。什么是满足条件？以信念为例，在这里有这样的条件，在其之下，信念为真；就知觉来说，也有这样的条件，在其之下，感觉经验是可验证的；就意图来说，也有这样的条件，在其之下，意图会得到实现。总之，有许多评价形式，如对与错，可证实与不可证，满足与不被满足。它们都可用来评价意向状态[④]。

托马森（A. Thomasson）对塞尔的观点提出了许多质疑。他指出，即使关于意向性的这一方案为我们说明意向性提供了一条可能的路径，但许

---

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 112.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 114.

③ G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 115.

④ J. Searle, *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

多重要问题仍未得到澄清，例如，在用关于非存在和虚构人物的名词表达思想时，我们能说什么呢？仅仅说关于宙斯、哈姆雷特的一系列思想都没有满足条件，因而是假的，就能铲除环绕意向性的种种难题吗？另外，我们该怎样陈述这些思想的满足条件呢？要予以陈述，不是要涉及对非存在的指称吗①？

第三节　希菲尔对“呈现方式”的否定

如前所述，肯定抽象实在存在的弗雷格哲学强调：意义中的含义既不是所指对象，又不是心中的观念，而是以“呈现方式”的形式存在的。这种存在尽管没有可感的属性，但有其存在性，不能轻易否认。后来的命题主义沿着这一思路对“呈现方式”作了各种各样的探讨，以揭示它的实质和存在方式。这些思想一直是戴维森、蒯因等主流思想家所批判的对象。在这方面，希菲尔（S. Schiffer）所做的工作最为全面和细密。他一方面对命题主义的各种观点作了梳理，另一方面又逐一作了批判。

一般认为，信念就是人与被相信事物的一种关系。这些被相信的事物是什么呢？对此，看法大相径庭。有一种观点认为，它们是命题。希菲尔赞成这一观点。进一步的问题是：什么是命题呢？他说：“所谓命题指的是抽象的、不依赖于心灵和语言的实在，它们必然有常见的真值条件。然而关于命题态度的命题理论又有这样的问题：既然我们的信念所关于的事物明显涉及‘呈现形式’，因此真正的问题便出现了：是否存在着能扮演命题主义的呈现形式这样角色的东西？”②

先看命题主义者的观点。假如有这样一个句子：“拉斐尔相信：斐多是一只狗。”在这里，既可理解有这样的关系，即人“拉斐尔”与命题的一种二目关系，又可理解为人、命题和呈现方式的三重关系。尽管命题主义对信念关系、构成信念关系的命题类型，例如，究竟是可能世界的集合、包含个体和属性的复杂构成性实在，还是包含个体及其所关于的属性之呈现方式的东西等问题，有不同的看法，但是对于存在着命题及其呈现

① A. Thomasson, *Fiction and Metaphysics*, Combridge: Cambridge University Press, 1999.

② S. Schiffer, “The Mode of Presentation Problem,” in C. A. Anderson et al. (eds.), *Propositional Attitlldes: The Role of Content in Logic, Language and, Mind*, Center for the Study of Language and Information Leland Stanford Junior University, 1990, p. 249.

方式这一点则都持一致的看法。在他们看来，个体及其所关于的属性一定有其呈现方式，任何信念都是人、命题、呈现方式之间的三目关系。当人在呈现方式之下相信某一命题时，这种关系就会现实地出现，而命题的部分呈现方式是由个体和包含在命题中的属性的呈现方式构成的。命题主义不可回避的问题是：呈现方式是什么？

可以肯定，呈现方式是命题主义者的一个技术术语，其内涵有深奥难解之处。要予理解，必须弄清这一概念是怎样以及为什么被提出来的。这一概念的出现根源于这样的事实，即在有的情况下，尽管信念的外在对象是同一的，但是有关于它的信念的人却有两个不同的信念，而这又是因为这同一个东西是以两种不同方式表现在那个人的信念之中的。例如，有一个人拉斐尔，在早上和晚上都会分别碰到来乞食的狗。两次分别来的其实是同一条狗，但拉斐尔却以为它们是两只不同的狗。由于有这一认识，他还分别为它们起了不同的名字。这一事实似乎说明：人的信念与之发生关系的实际存在和人的信念直接相信的对象似乎是不同的，前者是被相信的外部事态，而后者却是一种直接呈现在心灵面前的东西。这也正好就是命题主义者所说的“呈现形式”。由此可以看出，命题主义提出“呈现形式”首先是基于一种直觉，而这直觉实际上是一种弗雷格式的约束，可表述如下：只有当存在着不同的呈现形式 m 和 m′，以至于某人 x 相信某事物或属性 y 在 m 之下是这个样子，而在 m′之下不相信它是这个样子时，那个人才可能既相信 y 是这个样子，又不相信 y 是这个样子。也就是说，呈现形式的概念是从功能上提出来的，如果某物有弗雷格约束所说的那种作用，那么它就是一种呈现方式。另外，命题主义者提出呈现形式这一概念还有一个原因，它也以约束的形式表现出来，可称做内在描述约束。根据这一约束，如果某物有上述的作用，即让相信者既相信又不相信某一事物如此这般，那么它一定是能用某种方式内在地加以确认和描述的东西。质言之，如果一事物是内在的呈现方式，那么它一定可内在地被认作是某种别的东西[①]。

关于“呈现方式”究竟是什么这一问题，人们现在还处在探索之中，尚未找到令人满意的答案。有代表性的观点主要有多种：第一种观点认为，呈现方式是个别的概念，例如，在“拉斐尔相信斐多是一只狗”所描

---

① N. Salmon, *Frege's Puzzle*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, pp. 157 - 158.

述的信念中，“斐多是一只狗”这一命题的呈现方式就是“斐多”“狗”这样的概念。“狗”本来是一种概念类型，但当它作为呈现方式出现时则表现为概念个例。概念个例是一类概念中的个别的概念，是类概念所表达的一般属性的个体化。第二种观点就是所谓的“定型（stereotype）论”。它认为，呈现形式以定型的形式表现出来。“定型”本来指的是浇铸用的一种版式或模板，如铸铜用的铜版。由模板的这一特点，不难推想：“呈现形式”既有抽象的特点，又有某些具体的特点。例如，“狗”作为一种呈现方式，既有它的抽象性，又有狗的一些具体特点如四条腿、会吠叫、会跑等。第三种观点认为，呈现形式以特定的语词的形式表现出来。例如，拉斐尔关于狗的呈现形式可能就是“狗”这个词。根据这种观点，同一个狗在拉斐尔心中之所以有两个呈现方式，那是因为它表现为两个词。这种观点还认为，一个人相信一个命题其实可理解为：由于他得到了一个句子，因而才有与命题的那种相信关系。第四种观点认为，呈现形式指的是一般性语词的这样的特质，即从语词的说出情境到作为它的内容的属性的映射或转换。第五种观点认为，呈现形式表现为一种因果链。例如，“拉斐尔相信斐多是只狗”，在这里，拉斐尔之所以有这一信念，之所以有这样的信念内容呈现出来，是因为有一个因果链，它把拉斐尔的信念与狗关联起来。第六种观点认为，呈现形式是一种功能或概念作用。某人处在信念状态之中，实际上是处在一类状态的一个个例之中，这个个例所具有的功能作用就是呈现方式。这一观点是倡导思维语言假设的人所必然赞成的观点。例如，希菲尔本人就是如此。他说：“实现这一计划的最好办法就是设想；思想者是一种信息加工装置，说他在想就是说他在用思维语言加工信息。所谓思维语言是指一种有突触联结和神经峰值的大脑语言。”基于此，就不难“把拉斐尔关于狗的呈现方式等同于那表达了狗的某种中枢语词的（有关的）概念作用”①。

在希菲尔看来，凭哲学的思辨是无法对有无呈现方式、呈现方式是什么作出可信的裁决的，只会使问题越来越复杂难解。可否转变思路，提出这样的问题，即对呈现形式能否作出科学的探索？希菲尔认为，可以这样考虑。以对基因的认识为例，在分子生物学诞生之前，人们就已知道基因

---

① S. Schiffer, “The Mode-of-Presentation Problem,” in C. Anderson et al. (eds.), *Propositional Attitudes: The Role of Content in Logic, Language and, Mind*, Center for the Study of Language and Information Leland Stanford Junior University, 1990, p. 259.

的存在及其作用。后来，随着分子生物学的产生和发展，人们对基因以及有关的遗传现象有了更进一步的、更精确的科学认识。对“呈现形式”的认识能否像对基因的认识一样，也迎来这样一个科学的突破呢？换言之，是否有必要从经验科学的层面进一步探索呈现形式呢？希菲尔的回答是：没有必要，也不可能有这样的突破。他说：“我们已深入探讨了我们所知的那些范畴，我怀疑我们能更好地阐释这样的观点，即某些经验的、科学的程序可以告诉我们：呈现形式是某些尚未发现的事物，是某种我们甚至还没有可能掌握的关于实在的范畴。”[①] 如果是这样，出路何在呢？

在希菲尔看来，命题主义的各种设想肯定是错误的，因为它在设想意向对象、心理内容时陷入了实在论，即认为命题态度是人、命题和呈现方式之间的三目关系，因此有命题态度实质上是人心中有某种东西呈现出来了。在细致地演绎命题主义关于命题呈现形式的提出过程、存在方式、本质等观点的基础上，他认为，命题不能从实在论的立场上去予以理解。因为“呈现方式”的各种可能选项，如概念、定型、语词、特征、因果链、功能作用等，迄今为止，连它们的蛛丝马迹我们都没有碰到过。如果它们存在，在脑科学的观察中，在我们的自省时，应该是可以有所发现的。但它们连影子也没有向我们显现过，因此，“我们不能把命题的存在看做真实的”。在希菲尔看来，如果不想抛弃“命题”“概念”之类的用语，正确的理解应该是：它们其实是“言说的方式。它们的存在在某种意义上只是言语和认知活动的一种投射……这种关于信念是人与命题的关系的论点的一种匹克威克式版本是否有效，取决于我们能否令人满意地说明命题存在的那种最低限度的意义”[②]。我们知道：“匹克威克”原指狄更斯小说中的有许多毛病的红脸胖子，在这里是指一种人为增加存在物的本体论立场。在希菲尔看来，要证明“呈现方式”等有存在地位，必须拿出具体可靠的根据，而这是不可能办到的。

① S. Schiffer, "The Mode-of-Presentation Problem," in C. Anderson et al. (eds.), *Propositional Attitudes: The Role of Content in Logic, Language and, Mind*, Center for the Study of Language and Information Leland Stanford Junior University, 1990, pp. 265 - 266.

② S. Schiffer, "The Mode-of-Presentation Problem," in C. Anderson et al. (eds.), *Propositional Attitudes: The Role of Content in Logic, Language and, Mind*, Center for the Study of Language and Information Leland Stanford Junior University, 1990, p. 268.

第五章　迈农主义的“非存在论”阐释与本体论转向

迈农之后的试图坚持和发展迈农思想的新迈农主义有多种倾向，其中之一就是把迈农的“非存在”解释成为没有任何本体论承诺的概念，强调只有实存的对象存在。这就是劳特利所倡导的新迈农主义。为突出自己思想的特点和对迈农的发展，他自创了一个新词予以称呼，即“非存在论”(noneism)。这里的“非存在”有特定的含义，与其他迈农主义者的用法略有不同。如前所述，根据迈农的范畴体系，对象有三类，即实存的、亚实存的和超存在的（不可能的、矛盾的等）。前两类是存在的，后一类是不存在的。如果以实存为标准，那么后两类就是“非实存”对象。劳特利等坚持这一区分，但在用词上不那么刻板，即常常把“非实存”称做“非存在”(non-being 或 nonesse，“非存在论”一词就源于后一拉丁词)。也就是说，他们所说的“非实存”较一般用法宽泛，即指迈农等所说的后两类对象。其基本观点是：这两类对象没有任何实存或存在地位，看不见，摸不着，不占有空间，没有形体。但却是“有”。这里的“有”(there is）是纯粹中立的量词，而不是有存在意蕴、有本体论承诺的存在量词。劳特利是当代新迈农主义的旗手，影响极大。例如，普赖斯特走上非存在研究之路就得益于他。普赖斯特坦陈：自20世纪70年代中期的一天碰到了劳特利之后，便与非存在问题结下了不解之缘。他说：“能碰到劳特利，并在此后的多年中能与他促膝交谈，这是我的幸运。”[①] 由于这种机缘，普赖斯特便成了劳特利之后论证和捍卫“非存在论”的干将。这一章探讨的就是他们两人的思想。

相对于迈农的对象理论而言，“非存在论”的首要特点是完成了所谓的本体论转向。劳特利等开诚布公地指出：他们的非存在论不再像迈农的对象理论那样只想填补传统本体论的空白，而是要建立一种比它更全面的、能真正包容一切的因而超越于传统本体论之上的所谓“对象理论”，

---

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, vi.

由于其带有明显的本体论动机，甚至可看做一种本体论理论。因为它不再像迈农那样强调对象理论是超本体论的，比本体论的范围大得多，而积极涉入本体论的研究之中，探讨因承诺超协调逻辑和承认朴素集合论（带有非限定性包含公理）或朴素语义学（研究的是包含有自真谓词和自指包含意义的句子）之类的不协调或矛盾（inconsistent）理论而引起的本体论问题。

关于不协调的本体论问题是由朴素集合论所引起的。因为在这种集合论中的一些集合是矛盾对象，如罗素集合既是它自身的成员，又是它的补充的成员，甚至同时既是它自身的成员，又不是它的成员。怎样看待这种矛盾呢？它是不是事实？是否有存在地位？"非存在论"的回答是肯定的，不仅如此，它还试图探讨真矛盾的根源。在它看来，真矛盾要么是由矛盾事实所使然（如这事实是使陈述为真的东西），要么是由矛盾对象所使然。不管是哪种情况，真矛盾都是存在的或存在于某处的。

第一节　劳特利对"本体论迷津"的穿越

劳特利创立的"非存在论"有两方面的内容：一是对迈农对象理论所受到的批评尤其是蒯因的强劲但显得有点粗暴的进攻作出辩护和反击；二是对迈农的对象理论从本体论角度作出新的论证和阐发。

一　向权威挑战

就"影响因子"而言，罗素和蒯因等对迈农主义的批判无疑具有排山倒海之势，堪称"霸权话语"。但劳特利一点也不示弱，且作了持久而有力的抗争。他据以展开他的反击的立足点是这样的看法，即罗素和蒯因等对迈农的批判、否定是武断的、没有根据的。其实，迈农主义是一种非常简单的、自然的、常识的观点，在权威观点所霸占的许多哲学领域中都具有广泛的应用价值①。

在否定者看来，迈农对象理论的最大问题是会导致"本体论人口大爆炸"（ontological population explosion）这一结局。下面我们来看劳特利对这一问题的看法。

① G. Priest, *Towards Non-Being* , Oxford: Clarendon Press, 2005, vi.

所谓“本体论人口爆炸”是指迈农因承诺了非存在对象而使世界上的存在“居民”不必要剧增或膨胀这一问题。这一概念是由林斯基(L. Linsky)最先提出来的。他批评说：迈农违反了认识实在的奥康标准，即如无必要，勿增实体，在实在世界中人为地新增了许多不属于它的成员，从而使之遭到人为膨胀。蒯因实际上也有类似的看法，其著名论文《论存在着什么》从不同的角度阐发了自己的论证。劳特利针锋相对地写了《论不存在什么》一文，明确指出：“迈农理论中并不存在什么‘本体论人口爆炸’，这样说完全是对该理论的误解。”[①]

我们知道：蒯因把本体论看做对“有或存在什么”这一问题的回答。但问题是对“存在什么”却有不同的理解。根据常见的看法，“存在”即“实存”。所谓实存即实际的、具体的、有时空定位的物理的存在。世界上只有这样的存在，因此存在可以与实存画等号。如果是这样，迈农承认亚实存和非存在的东西可以作为事实、所与出现，当然有本体论居民大爆炸的问题。在劳特利看来，上述关于存在的本体论是不能成立的，其问题在于太狭隘。其结果是把有本体论地位的东西人为地扼杀了。劳特利指出：“存在”比“实存”的外延宽泛得多。既然是这样，本体论不仅要问“实际存在着什么”“什么是存在的”，而且还要问更广泛的问题，如非实存的东西是否存在等。他说：本体论的这一问题“不仅有别于那些容易回答的问题如‘有什么样的事物’、‘什么可看做事物’等，而且还有这样的问题，它不能用‘每个事物’来作答，因为许多事物并不实存。在英语表达式中，有一些词，如‘什么’、‘有’、‘是(is)’、‘事物’和‘每个’等，在运用时并没有实存的意思，而指的是并不实存、没有存在性的事项”。例如，在谈及虚构对象和错误理论的对象时，就可以这样提问：“什么是幽灵?”，“什么是不可能事物?”，“什么是不同于实际存在事物的纯可能事物?”，由于本体论问题与语词问题密不可分，因此要理解“本体论，实际上不可能撇开词典编纂学”[②]。

按照这一思路，厘清本体论问题的必不可少的一项工作是澄清有关语词或概念。例如，“实存”“有存在地位”只适用说明存在于时空中的东

---

① R. Routley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 151.

② R. Routley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 152.

西，换言之，只有这些东西才能说是实存的。但世界上不止这些东西，如方的圆尽管不实存，但仍是有的（there is），仍是事实或所与。劳特利自认为，只要坚持这一区分，即使不用奥康剃刀，也可化解自柏拉图以来就一直困扰着人们的存在难题（亦即蒯因所说的“柏拉图胡须难题”）：“非存在在某种意义上一定存在，不然的话，那不存在的东西是什么呢?”因为你在说某物不存在时，你已经肯定了有某物，不然的话，你就没有理由对它作出断定（说它不存在）。根据蒯因等对实存的不加区分的狭隘理论，上述由否定存在句推出的非存在存在结论当然陷入了自相矛盾。但如果坚持上述区分，就会使矛盾迎刃而解，因为方的圆之类的东西的确不存在，即不存在于时空中，没有位置，但可以说它是有的（there is），你在否定方的圆存在时作为前提出现在你面前的东西的确不是实存的方的圆（因为它不实存），但可以是作为有或作为某种事实的方的圆[①]。总之，非存在在某种意义上一定是事实，一定有自己的地位，不然的话，那不存在的东西是什么呢?正像我们说“这朵花很美”一样，我们要断言它美，首先得肯定有此属性的某物存在。同样，要断定非存在是存在或不存在时，首先得有一种对象。

根据劳特利的逻辑，蒯因等错误批判迈农主义的根源便昭然若揭了，那就是他们的本体论中存在着这样的混淆，即“把实存的东西与我们（挑出来）谈论的东西，即我们的理论说其存在的东西混淆起来了”。这一混淆在今日讨论本体论承诺标准、本体论的相对性、本体论的还原纲领等过程中屡见不鲜。其实，它们有根本的区别，一个是实在存在于时空中的东西，我们没有办法使其增加或减少，另一种是实在是我们谈论的东西，我们承诺其存在的东西，我们说其存在的东西，它们不在时空中，在外界没有其地位，我们可随意予以增加或减少[②]。因此像迈农那样说“有”非实存对象并不会导致实存世界中的本体论成员的人为增加。

由于存在着上述根本性的混淆，蒯因等还有其他许多混淆，如把被谈论、承诺的东西与实际存在的东西混淆起来了，把意义与命名混淆起来了（因为首先，意义可通过解释予以说明，其次，意义的范围比命名大，因

---

① R. Routley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 152.

② R. Routley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 153.

此不能混同），把意义与所谈论的事物混淆起来了，等等。另外，蒯因在批判迈农主义时，有一严重的误解，即以为它是要论证非存在对象也是实存的，把存在地位授予这些对象。其实不是这样。蒯因之所以有这样的误解，是因为他基于一种错误的二分法，即对象要么存在，要么不存在。而这种二分法又根源于他所坚持的经验主义[1]。

相比较而言，迈农及后迈农主义者的本体论概念就清楚得多了。有关概念界限分明，钉是钉，铆是铆。例如，第一，严格把实存与“有”区别开来，认为金山、方的圆的确不是实际存在的，但却是“有”的。第二，把观念与对象区别开来，关于某对象的观念一经形成，就进入了实存领域，即有实存地位，而观念的对象中，有的实存，有的不实存，如“珀伽索斯”所指的飞马就不实存。

众所周知，蒯因对本体论承诺标准的论述最有影响。他对非实存对象的否定也主要是以此为据的。蒯因认为，使用了名词、摹状词都不能看做本体论承诺的标准，只有当使用了约束变项或量化变项（如“有一个”“有一些”“有一切”等）才可看做标准。劳特利指出：这完全是错误的，“这个论证是无效的，根本是不着边际的。因为‘实存’是一个指称上透明的谓词。例如，把‘飞马’解释为‘是马的、能飞的事物’并未丢弃承诺。……飞马实存着（或不实存）仍是真的，因为说‘那飞马化的 x 是实存的（或不实存的）’是真的。……借助名称和摹状词，我们显然可以作出本体论承诺，只要我们能运用约束存在变项就行了。……因此结论是：蒯因所主张的只有用约束变项我们才能作出本体论承诺，是错误的”[2]。

在劳特利看来，量词和约束变项尽管有时有作出本体论承诺的作用，但不尽然。有时用了它们并不等于就作出了本体论承诺，如用了涉及内涵的量词、非实存量词或对实存保持中立的量词，都没有本体论承诺之意。就拿中立量词“某物”来说，它在句子中的出现就像说“某物并不存在”一样，并不等于承认了这样的论断，即有任何东西存在（“任何东西”在

---

① R. Routley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 154.

② R. Routley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 168.

这里也可中立地被使用)[1]。客观地说，劳特利在反击中所阐发的关于量词的看法在后来有较大影响，成了有关研究领域中的一家之言。蒯因可能是看到了这一点，后来的观点就发生了一些变化。如在《物质的事实》一文中，他承认应对以前的本体论承诺标准作出进一步限定。这在劳特利看来，仍无济于事[2]。例如，蒯因强调：在划定实存的范围时，应坚持三个原则，一是个体化原则（没有同一性就没有实在），二是唯名论的思维经济原则以及作为其根据的经验主义，三是科学应予坚持的原则，如应按科学要求划定存在的边界。在劳特利看来，即使用这些原则去限定仍是有问题的，例如，第三个原则就不明确，因为究竟什么是科学的原则？有的科学否定非存在，而许多科学理论在自己的理论中也把非存在的东西作为自己的对象。

迈农主义受到的来自于蒯因等的另一严峻挑战是基于同一性对非存在对象的否定。在批评者看来，非存在对象之所以应予以摒弃，是因为它们没有同一性，而没有同一性，就没有实在性，就是不确定的，因而是非逻辑的，不可被认识的。林斯基指出：迈农主义的最大问题是无法说明非存在对象的同一性，如一类非存在对象，它们为什么是一类，同一的根据、基础何在，一个在不同时间和地点中的同一个非存在对象，它的同一性及其基础、条件是什么。例如，当今法国国王同一于当今中国国王吗？迈农似乎找不到能回答这类问题的答案。不管怎么回答，效果都一样。林斯基说："迈农的本体论人口大爆炸带给我们的困惑是，这些对象没有清楚的同一性条件。"[3]

劳特利回敬说：蒯因等之所以有上述看法，乃是因为他们是以他们或一般人共同的错误的实在观以及关于实在的宇宙图景为根据的。如果抛弃或改变这些观念，那么他们就可能承认非存在论的合理性。因此现在的任务不是抛弃或修改非存在论，而是对常见的哲学实在观作出"重大的调整，最好是予以替换"[4]。

---

① R. Routley, "On What There is not?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 169.

② R. Routley, "On What There is not?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 169.

③ L. Linsky, *Names and Descriptions*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, pp. 35 - 36.

④ R. Rontley, "On What There is not?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 164.

通常的实在观的特点是：以家具、办公设备等为实在的范型或典范，而这些实在与自然事物相比又有这样的特点，即有明确的界限和确定的属性。正是基于对它们的观察和抽象，蒯因等把同一性看做一般实在最普遍的、根本的性质，甚至说“没有同一性，就没有实在”。根据这样的标准，许多事物如风、云、雷、电、波、森林等都要被排除在实在的范围之外，作为属性的事物也会遭受被驱逐出存在范围的厄运。既然权威观点有如此片面性，那么“应滚蛋的不是实在，而且是权威的意见”，以及“把实在看做宇宙的家具的哲学图画”①。

劳斯特还对否定非存在对象有同一性的根据一一作了分析。第一，蒯因等认为，之所以说非存在对象没有同一性，是因为它具有不确定性，如是混乱的，怎么说都行，没有客观的标准，不能为逻辑处理。这在劳特利看来，是不能成立的，因为实在世界的根本特点是不确定性、变易性、模糊性，而不确定性并不妨碍逻辑分析。如果因为对象有不确性就说它没有同一性，进而断定它没有地位，那么被科学所确认的客观对象都有这样的特点，因此都要从实在世界中“滚蛋”。第二，否认非存在对象有同一性是基于对标准的忧虑，即使非存在对象有同一性，也无法确定其标准，或不同的人可以提出完全不同的标准，而最终又没有客观的根据来判断哪个是正确的。这种忧虑是多余的，因为所有的标准都有这个特点，但这并不妨碍有些标准在一定范围内的有效性。第三，在蒯因等看来，实在的同一性可反映在对应的概念之上，即关于实在的概念是有同一性的，而之所以如此，是根源于它们有指称的同一性。既然关于非实存对象的概念没有指称，因此也就没有指称的同一性。劳特利认为，只要把指称同一性和外延同一性区别开来了，就可使上述问题得到化解。外延同一性是外延属性上的同一性，而指称同一性只适用于实存的事物，它可根据实在在外延上的一致来定义。例如，如果 a 和 b 在指称上同一，那么它们就有可互换的指称现象。既然关于非实在对象的表达式没有指称现象，因此自然就不存在指称的同一性。但可有外延的同一性，因为这类对象都有外延属性，如金山等就是金、山等这样的外延属性的集合。既然如此，只要它们的外延属性一致，那么就有外延

① R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 164.

的同一性[①]。第四，蒯因等指责说，如果说非实存对象之间有同一性，那么可以说，这个世界中的任何两个对象是没有区别的，即都是相同的。这种指责的根源在于：没有看到非实存对象也有外延属性。迈农的描述原则已说明：基于人们的描述，非实存对象便可获得它们的这样那样各具特色的属性。只要看到了这一点，上述责难便不攻自破[②]。

针对林斯基的责难，劳特利指出：“对象的同一性条件是很清楚的。……既然那些常见的同一性原则能对林斯基所说的国王问题提供回答，那么肯定有这样的原则，它们能回答其他类似的问题。”[③] 事实上，根据莱布尼兹的原则，当今法国国王显然不同于当今中国国王，因为某人能想到一个，而不会想到另一个。总之，试图从同一性角度否定迈农的对象理论是站不住脚的。因为不论是同一性，还是相似性和类似性，只要两个事物在许多外延属性上有共同性，那么就可以说它们有同一性，或说它们有相似性。“这一结论从根本上说是同时适用于实存和非实存事物的。”[④]

蒯因否定非存在对象的又一根据是：实存对象是可计算的，可用集合论概念说明，而非实存对象没有这种可能性，因此是胡说。对此，劳特利说：“集合论概念既可用于实存事物，又可用于非实存事物，数量概念也是如此，因此各种各样的可能对象也是可数可计算的。例如，对于它们，我们可以问：某类抽象对象有多少个体，其中有哪些具有某一属性等。”[⑤] 而蒯因则认为，问有多少可能对象是没有意义的，同样，回答有几个也是没有意义的。因为根据布伦塔诺的观点，可能对象是不可能与现实对象发生关系的，例如，一个可能的胖子不可能站在某个门口。劳特利认为，蒯因等从数学、集合论角度对可能对象的否定依据的是古典的、正统的逻辑。而“这种逻辑连同它的非常有限的量化手段在形成它的答案时均存在

① R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 166.

② R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 166.

③ R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 158.

④ R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 158.

⑤ R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, pp. 158 - 159.

着许多严峻的难题”，既然如此，就有必要作出新的建构[①]。不错，非实存对象是不存在的，不管是可能的胖子还是可能的瘦子，都不可能站在某个现实的门口，因此如果要问有多少可能的人站在那门口，似乎只能回答说：“零。”在劳特利看来，蒯因等之所以得出了上述结论，主要根源在于把“一个可能的人站在那门口”与“一个人可能站在那个门口”搞混淆了。前者是关于实在的问题，而后者只是一个观念或语词问题，或者说是可能世界中的问题。说“一个人站在那个门口，在逻辑上是可能的”，这对于开着的那个门来说，常常是真的。

劳特利还对其他人的批评作了反批评。卡吉勒（J. Cargile）在《悖论：形式和谓项研究》一书中指出，迈农主义在应用逻辑主谓形式的句子时至少有两大难题：第一，像方的圆这样的对象是逻辑所不能容许的；第二，非存在对象所引出的问题，如对当今法国国王与当今那位伟大聪明的法国国王是否是同一个人永远都不可能有确定的答案[②]。劳特利针锋相对地指出：“就第一点来说，所提到的对象并不是逻辑上不容许的，它们可以放在中立量化逻辑的范畴之内而没有任何困难。至于第二点，对象的不完善性并非什么有害的特征，而是可以想象到的东西。不过，不完善性既没有把非实存与实在分割开来，也不像卡吉勒设想的那样是无约束的。他并未提出什么判决性的论证。充其量只是提出了他自己的参考性的看法。”[③]

二 “本体论迷津”之穿越

“非存在论”（noneism）是劳特利发明的一个概念，指的是以迈农理论为基础经充实发展而形成的一种新的本体论理论。它将非实存与非存在区别开来。前者的范围大，包括两类对象，一是矛盾的、不可能的对象，二是数、集合、抽象实在、理论实在等不一定实存，但却有真实性、在世界上有其独特地位的对象。从渊源上说，它是柏拉图主义的新形式。在现

① R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 159.

② J. Cargile, *Paradoxes: A Study in Form and Predication*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 175 - 176.

③ R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 175.

当代，模态实在论又是它的一种形式。

“非存在论”的目的之一是要解决由迈农所引发的一系列重要的本体论问题，或冲出“本体论迷津”。劳特利认为，由于这个谜是迈农引出的，故可称做“迈农迷津”（Meinong's jungle）。其中，第一个问题是围绕抽象实在所出现的种种难题，如关于抽象对象的断言、关于间接话语的断言、关于虚构和虚假理论的断言等是否真的像传统哲学所说的那样是荒谬的。它的新看法是：它们尽管在某些情况下是假的，但却是完全适当的。它试图对过去聚讼纷纭的“意向对象”或“意向的内存在”问题作出新的探讨。思想的对象极其独特，甚至自成一类。它们是什么？有没有存在地位？这都是让人一筹莫展的问题。非存在论自认为，它能较好地回答这类问题。例如，有这样的句子：“彼特相信福尔摩斯居住在伦敦。”这里的被相信对象是非存在的东西。过去的理论很难作出合理的说明，因为一个真实的东西怎么可能与不存在的东西发生真实的关系呢？他的新看法是：任何对象都可以被量化，而量化所用的量词是不同的，如既可用实存量词，也可以用“某些”之类的没有实存意蕴的量词。根据非存在论的基本原则，一切事物都可成为对象，同理，任何东西，不管其是可能还是不可能，也都可以成为信念之类的命题态度的对象。态度指向的是对象本身，而不是它的表征，不是表示对象的名称的含义或抽象存在。既然量词中有不带有本体论承诺的中立量词，如“某些”“有”（there is）等，那么我们就能对内涵语境作出自由的量化，如说“彼特想到了方的圆”（∃x）（彼特想到 x）。在非存在论看来，相信、思考之类的涉及非实存对象的意向关系之所以出现，不是因为有含义、表征或抽象实在与命题态度相对应，而是有一个“事项”（item）作为关系项。它是一种尽管不实存但确实出现了的对象，是“福尔摩斯”这类虚构语词所关于的东西。在自由逻辑看来，这里搬出“事项”作为说明的基础是多此一举，因为根据这种逻辑，我们可以自由运用我们想运用的任何单独词项，它可以没有指称，但可以有含义。它关于的尽管是无，但我们可以用别的方式重新表述它的内容。这说明它的内容有独立性。因此设想这里还有事项就没有必要了。

劳特利思想的特点是，一方面坚持迈农的基本原则，为之作论证和辩护，另一方面，又对之作新的诠释，从而使他在继承的基础上表现出对对象理论的某种超越，如有明确的本体论意蕴或倾向，其结果是导致了对象理论的本体论转向。劳特利的非存在论基本上吸纳了迈农的主要

原则，如承认：（1）每一个事物都是一个对象，不管它是可想象的还是不可想象的，是可能的还是不可能的，是完全的还是不完全的。（2）许多对象没有实际存在，或压根就没有任何存在性。（3）非实存对象有或多或少确定的本质，如它们有属性。（4）实存并不是任何对象的描述性属性。（5）本质先于实存，每个对象都有自己的特性，不管其是否实存。（6）一个对象有哪些适合于描述它的描述性属性。劳特利的新的变化和发展一是表现在对第二和第三个原则作了部分修改，如强调：亚实存对象像不可能对象一样不仅没有实存地位，而且也没有存在地位。迈农认为，前者没有实存地位，但有存在地位。正是在此意义上，劳特利把自己的对象理论称做“非存在论”。既然如此，就不能把这种打上引号的“非存在论”与别的强调非存在对象重要性或“贵无”的一般非存在论混同起来。劳特利的另一个变化是，对上述原则的意义作了新的挖掘和阐发。在他看来，这些原则的学理意义在于：根据（1），不管什么东西（不管是可能的还是不可能的）都可成为信念等命题态度的对象。根据（6），说“金山是金子做成的”“方的圆是方的”就没有什么困难。根据（4），从本体论上证明上帝存在是行不通的，因为证明了某对象有某属性，不一定证明了它的存在，属性与存在无关。根据（3）和（5），可以回应蒯因在同一性、差异性问题上所提出的哲学难题，如可以说明方的圆和有角的圆是有差异性的，是没有同一性的。最重要的是，这些原则不是超本体论的，而有回答传统本体论难题的作用，因此可从本体论角度挖掘其本体论意蕴。当然，不同论者对此有不同的看法。

在泽尔塔等看来，这六个原则表述的是一种新的本体论，即所谓的公理本体论。这里所说的公理类似于数学和逻辑中的公理。在这些学科中，公理无疑是有用的，因为它对有关学科的概念或实在起着必不可少的约定作用。根据卡尔纳普（R. Carnap）的宽容原则，每一系统都有发展的权利，因此有建立自己公理的必要。本体论也是如此，也可以形成自己的公理，可以自由地建构自己的本体论假定。非存在论就是基于这样的思路而形成的一种奠立于公理之上的公理本体论。例如，它的第一个原则“一切事物都是对象”就是这种本体论的首要公理。

劳特利更明确地指出：迈农的对象理论，至少是经重新诠释了的对象理论，就是一种新式的本体论。其不同于传统本体论的地方首先在于：它将本体论关注的范围扩大到了一切对象，而不再是存在着的东

西，即还包括非存在或“无”。因为传统的本体论一般坚持所谓紧缩标准，如只承认物质事物存在。“而最近的本体论对物质的关注越来越淡了，一种新的本体论已经出现了，它试图把本体论的范围归结为集合论的范围。”[1]

下面，我们就来考察这种新式的本体论即打上引号的“非存在论”的主要内容。

第一，在对象的范围问题上，劳特利强调：一切都是对象，不管它是否被想到。也就是说，从对象与认识、思维的关系看，对象有能被思考和不能被思考的对象之别，未被认识、不能进入思维的范围的东西也可看做对象。在这个问题上，注释家们是有分歧的。如有的人不赞成这种理解。查尔斯认为，劳特利的理解不准确，因为迈农并没有把不能被想到的东西看做对象，最低限度上，迈农把是否能作为否定性实存判断的对象看做对象的标准[2]。这样看才有合理性，因为不能被思考的东西怎么能成为对象呢？我怎么能对不能想象到的东西说三道四，更不用说作出判断？

第二，在基本范畴上，劳特利作了改进。他把迈农的最广泛的范畴“对象”改铸为“事项”。也就是说，他的最广泛的范围是事项（i-tems），它囊括了世界上的一切东西。一个事项就是一个对象。例如，在写或谈论“福尔摩斯”时，人们面前就有一个对象，这对象不仅是一组归之于该词的一堆命题，而且是某种统一的东西，即一个事项。从否定方面看，这事项不是思想的内容，不是表征，而是真正的对象。事项可分为实在（entities）和非实在两类。前者指在时空中实存的东西，后者指非实存的东西。

第三，只有实在是真实存在的，而非实在、非实存的一切东西都不存在。劳特利这里所说的“存在”用的是“实存”（exist），强调的是：有存在地位的只能是有时空定位的、具体个别的东西。其余的一切、包括迈农所说的第二种存在即亚实存对象也没有存在地位，第三种对象即非实存、非亚实存的对象就更是如此了。但是说实存以外的对象都不存在，并不等于说它们是无，恰恰相反，它们都可以说是“有”或是“是”。劳特

---

① R. Rontley, “On What There is not?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 170.

② C. Kirchoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 105.

利强调：可能和不可能对象、抽象对象、矛盾对象（方的圆）等可以是有的，其成员也可以成为非空集合。他说："即使方的圆之类的事项是不可能的，但它们可以有（不同的）属性。因此，不可能事物的各种非空集合是可以形成的。但这些集合并不实际存在。"[①]

但是说一事项有属性是什么意思呢？他起初像迈农一样用描述原则来作答。据此，说一事项有属性就等于说它能被描述为有这样那样的特征。但说有描述特征又是什么意思呢？这样的追问是无休止的。后来，劳特利提出了改进了的描述原则，即非限制性描述原则或自由描述原则。其内容是："被假定和被描述的事项具有它们的被假定具有或被（准确）描述具有的特征。"[②] 这就是说，事项具有什么属性取决于人们的假定或描述，这是没有什么限制的。例如，方的圆之所以具有既方又圆的属性，是因为它是被如此假定的。如果是这样，对事项的描述有无对错之分呢？有没有判断对错的标准呢？从事实上看，对非实在事项的描述是有对错之分的，例如，说"福尔摩斯是侦探"是对的，而说"他是小偷"即为错。麻烦在于：根据一般的看法，如果属性取决于假定或描述，那就无所谓对错。因为不管是对还是错的描述都可以说根源于假定。因此劳特利的理论充满着深刻的内在矛盾。

其实，劳特利的"有无之辩"没有一般人所说的那些内在矛盾。从表面上看，有些说法听起来即使不是痴人说梦，至少也是自相矛盾的，因为他一方面说非实存对象不存在，另一方面又说它们是有。其实没有这个问题。我们之所以有这样的印象，是因为按我们一般人的理解，尤其是在中文中，"有"和"实存"是没有区别的。而在劳特利那里，是有清楚的界限的，质言之，它们分属两类不同的量词，即中立量词和存在量词。为说明它们的区别，劳特斯提出了这样一些原则：（1）重要的量词如"有"(there is)、"某些""所有"等与"实存""同一""列举"的要求是不一致的。这就是说，尽管两类谓词通常都有表示存在或有的意思，但在"非存在论"中就不同了，前者即使承认"有"，但并没有任何本体论承诺，或没有存在的意蕴，因此它是本体论上中立的谓词。例如，断言"有方的

① R. Rontley, "On What There is not?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 156.

② R. Rontley, "On What There is not?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, Vol. XLIII, No. 2, p. 255.

圆”，并不是说方的圆像我手上的笔一样实存，只是断言在某些情况下，如我想到它时，它作为高阶对象出现了。但它没有具体的形象，没有时空位置，只是事实。而存在谓词则不同，一当用它描述某对象时，就对它作了本体论承诺。（2）意义论：句子都是有意义的，不管其主词是否指称实在。他说：“其主词是关于（或打算关于）单个事项的句子的意义独立于它们所关于的实存或可能性。”[①] 例如，（a）“当今法国国王是秃子”，主词没有指称，但这不妨碍该句子有意义。可见句子的意义不依赖于它表述的对象是否存在。但问题是：是否存在着无意义的句子？这是一个事实问题。不难找到无意义的句子，例如，（b）“当今法国国王是总理”。他辩解说：“有意义”是句子有真值的必要条件，换言之，只有有意义的句子才能表述有真值的命题，命题有真值的必要条件是表述它的句子有意义。例如，前述的句子（a）就表述了有真值的命题，而（b）则相反。

另外，劳特利对中立量词的规定必然带来这样的问题：用中立量词对非实存对象所作的限定和描述究竟有无意义，如果有，其意义是什么？根据一般的理解，用了“有”这样的量词，而又没有断言其存在，不等于什么也没说吗？上述两个原则告诉我们：用中立量词与不用是不一样的，因此有指称及意义。例如，金山、数等非实存对象并没有像山、河、树木那样的实存地位，但可以说它们是有的（there are 或 is）。从得到量化或包含有存在量词的陈述的真值可以看到这一点。例如，要回答是否有圣诞老人这一个问题，离不开两个条件，一是知道有一个圣诞老人，二是知道圣诞老人并不实存。首先，这就像要承认“弗雷德不愿合作”一样，首先要承认“他不是一个合作者”，其次得承认“有弗雷德这样一个非合作的人”[②]。总之，句子有没有意义，与主词表述的东西是否存在无关，而与这东西是否是质料性的密不可分。所谓“质料性”主要指有经验根据的属性，即可描述的属性。劳特利说：“‘a 是重的’的意义不依赖于 a 是否实存，而依赖于‘a 是质料性事项（是质料的）’是否是真的。”[③]根据这个

---

① R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1979, p. 14.

② T. Hofweber, *Quantificaiton and Non-Existent Objects*, http://mally stanford. edu/index htm.

③ R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1979, p. 14.

规定，表示非实存对象的句子都有意义，因为它们都有质料性的成分，即有被描述的种种属性，如方的圆中的方和圆。

由于引进了量词区分的原则，因此“非存在论”就表现出了与迈农的对象理论的不同特点。在前者中，对象有两类，一是可用中立量词限定的对象，二是只能用存在量词限定的对象。换言之，如果要理解非存在对象，最关键的是把全称量词（如“所有”，“∀”）和不定量词（如“某些”“至少有一个”“∃”）看做中立于实存的量词，即认识到：用这些量词对对象的限定或量化，并未包含本体论承诺。如果要对对象作出实存判断或本体论承诺，则应运用存在量词，如“E”，或在用“∀”“∃”作出量化时，再增加存在量词，如要断言 x 实存，就可以说：∃x（Ex…x…）。由于对量化量词和存在量词作了这样的区分，“非存在论”就具有迈农理论所不具有的清晰的特点。不仅如此，它还有简化的特点。如迈农认为有三类对象，即实存的、亚实存的、既不实存又不亚实存的可能、不可能、矛盾对象。而劳特利干脆说：具体对象实存，其他一切对象（如抽象对象、多世界、纯可能对象、不可能对象等）都没有实存地位。不仅如此，他有时对实存对象的限定比这还要苛刻，即认为，只有当下的具体对象才是实存的，而过去、未来的实存对象像抽象对象一样并不实存。正是为了突出他的理论不同于迈农对象理论的这一特点，劳特利把他的理论称做“非存在论”（noneism），这是他专为自己理论而创设的一个概念。其核心是强调：当下具体对象之外的一切对象都不存在。

再者，由于有上述量词理论和意义理论，“非存在论”还形成了自己的独特的内容理论。它可这样表述：“关于非实存事项的各种不同命题都是有真值的。”[①] 这个观点直接对立于所谓的本体论假定。后者把句子的真值、意义归之于实际的存在。换言之，如果一句子有意义，那么便可假定，其后一定存在着某事件。而这个假定又根源于指称理论。其要点是：真值和意义是指称的函数。在劳特利看来，这一指称理论是经验论、唯心论、唯物论和传统逻辑陷入错误的总根源[②]。如果能彻底颠覆这一理论，那么就可避免上述各种错误，而要如此，最好的办法就是坚持他的内容理

---

① R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Austrilian National University, 1979, p. 14.

② R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Austrilian National University, 1979, p. 16.

论。内容理论有两个论点：第一，其主词并不指称实存对象的命题是关于某物的，即是有内容的；第二，这命题是有真值的。这里的某物或某事是他发现的一种新的、有对象论或本体论地位的东西，以前被人们疏忽或遗忘了。例如，我想到珀伽索斯，尽管它不存在，但是一当思想发生了，就一定有一个被想到的某东西。正是由于有这个东西，我才能用词或句子将它表述出来，基于此，语言活动才会发生，相应地，作为活动之结果的有关句子才有意义和真值。

从事实根据上说，劳特利的内容理论的一个优点是可以顺理成章地解释指称非实存对象的句子为什么有意义和有真假。很显然，故事、小说中的许多句子的确既是有意义的，也是有真假的。例如，如果我说“猪八戒经常拿着金箍棒打妖怪”，那么熟悉《西游记》的人都会说：该句为错。如果我说“福尔摩斯会破案”，那么熟悉柯南·道尔小说的人都会说这是对的。问题在于：表述了非存在对象的句子为什么会这样呢？传统的本体论和指称理论的确束手无策，而劳特利的理论则可大显身手。

第二节　普赖斯特对“非存在论”的辩护与完善

如前所述，普赖斯特与“非存在论”创立者劳特利的偶然相会，既决定了普赖斯特个人事业的发展方向，又决定了他的思想的主要倾向。他在非存在问题上的立场十分明确而简单，那就是在辩护“非存在论”的基础上，对之作修补和完善。其具体表现是：反击人们对“非存在论”的各种指责，论证“非存在论”的必要性、合理性，对有问题的地方作出修改和完善。普赖斯特的逻辑十分清楚，即从描述原则碰到的问题出发，以意向谓词为切入点。因为要解决里面的问题，必须首先解决与意向性有关的问题。而要如此，最有效的办法是分析意向语词，建立关于它们的形式语义学。一当进入了这个领域，人们就立马会意识到：“非存在论对于这类语义学绝对是至关重要的。”[①] 由于非存在论涉及的问题不是局部的、无关紧要的问题，而带有最一般的形而上学意义，因此他的研究内容便一目了然：“探讨这些语词的语义学以及伴随而来的形而上学图景。”[②] 由于“非存在

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 96.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 5.

论”的必要性、合理性没有受到人们的正确理解，以致遭到各种非议，因此他的工作的最后内容就是在正确阐述的基础上对各种批评作出辩护。

一 描述原则及其问题

如前所述，描述原则是全部迈农主义的核心假定。普赖斯特在接受“非存在论”时当然接受了这一假定。但通过研究，他又发现：这一假定以及劳特利的阐发实际上面临着描述问题，而且他们无法也没有对之作出解决。在特定意义上当然可以说，对象不管是否存在，都有其属性，因而可予以描述，即有被描述的可能。由此可提出这样的原则，即描述原则：一对象总是有被描述具有的诸属性。这一原则表明：对于非实存对象，我们是怎样知道的，知道它的什么。那就是，我们通过描述而知道它们，对它们，我们所知的是种种属性。根据劳特利的“非存在论”，非实存对象尽管不实存，但却是事实或所与。而某东西是不是这样的对象，其判断标准则是“描述原则”。换言之，只要作出了描述，那么就有对象出现。因此可以说，“描述原则的任何例示都描述了一个完全合格的（也许是非实存的）对象”[①]。

这个原则表面上自圆其说，也有解释力，但仔细予以分析，则有一个深藏的问题，那就是：当予以充分的一般化时，它便成了错误的命题。我们知道：人们对包括上帝在内的一切观念性事物可以提出所谓的本体论论证。因为假如 B 是句子，再考虑到 $x = x \wedge B$ 这样的条件，t 是这个条件所描述的一个对象，于是描述原则可告诉我们：$t = t \wedge B$，而 B 是从里面引申出来的。这样一来，似乎只有一个被限定的语境类别，即 A（x）才能在描述原则中被用到。问题是：是哪一类语境呢？劳特利对此描述问题有多种猜测性回答，但都不令人满意。

普赖斯特看到了这一问题，同时又意识到它很重要，而且觉得自己有可能提出一种新的解释，于是他便与非存在问题结下了不解之缘，开始了对它的专门研究[②]。作为他的探索结晶的《迈向非存在》一书围绕上述问题，层层递进，对“非存在论”作了新的论证，如“对除了意向状态之外的各种对象作了非存在论说明”，同时在该书的第二部分对有关的责难

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 153.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, viii.

作了同化[1]。

二 意向性难题与意向语词语义学

普赖斯特认为，意向性是认知主体的一个根本特征，是客观存在的属性。但以往的理论却无法还原或说明这种客观性，尤其是难以说明人的意向性为什么能指向不存在的对象。他认为，其根本原因就是没有恰到好处地揭示意向对象的本来面目。在他看来，意向对象是一种很特殊的对象，即非存在的对象。非存在对象有其独特的结构和属性。明白了这些东西，就有可能认识意向性及其结构。他说：“非存在——不存在的东西——有确定和重要的结构。这种结构，正如我们所看到的那样，对理解许多事情尤其是意向性，是至关重要的。”基于这样的认识，他对非存在论给予了极高的评价，如认为，它为“意向性提供了基础”，当然是形而上学的基础[2]。

早在中世纪，布里丹等逻辑学家就认识到：意向性有三个重要特征，即非存在、内涵性、不可替换性或替换失效。它们一直是意向性研究中难以说明的现象，直至今日依然如此，例如，今日的自然主义者在对意向性的特征进行自然化的过程中仍把它们视为棘手的难题[3]。这三个特征，如果根据非存在论便可得到较顺利的解释。

所谓“非存在”是指，意向性指向的对象具有非存在的特征，即所指的不是真实存在的对象，而是内在的东西。如果是这样，该如何解释这内在的、不存在的东西呢？一个存在着的主体如何可能与一个不存在的对象发生关系呢？这一直是意向性研究中的一个难题。再看意向性的内涵性特征。例如，有“我爱耶洗别”这样的句子，它表述了一种意向状态。而该状态就有内涵特征。因为它表明我有对一个女人的爱的意向关系，但我不知道她是世界上最坏的女人，因此我的爱这一意向只指向耶洗别，而不指向世界上最坏的女人，尽管她们是同一个人。与此特征相关，布里丹尽管提出了一个诡辩论证，但又引出了一个有价值的著名难题，即如何解决同义词替换出现的失效问题。例如，“耶洗别”与“世界上最坏的女人”是

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, viii.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 169.

③ 高新民：《意向性理论的当代发展》，中国社会科学出版社，2008，第六章。

同义词，但如果把后者替换到“我爱耶洗别”这个意向句中，则不保真[1]。第三个难题是替换失效问题。假设有这样一句子：“培里害怕门口的一个人。”这个句子无疑描述了一种意向状态，我们可以将其替换为这样一个句子：“培里有一个关于门口站着的人的表征。”这里涉及的关系，可称做“害怕关系”（F'），即一种特殊的意向关系。上述替换将使下述命题变成无意义的：“有一个培里害怕的真实的人。”因为这里有这样的合取形式：$\exists x\ (bF'x \land mx)$。要说明第一个合取支，量词就得涉及表征，而如果是这样，第二个合取支又会变成胡说八道，因为表征并不是人。

为了解决这里的问题，人们往往求助于这样的关系，即“x 是 y 的表征”（xRy）。这样一来，该句子就成了：$GxGy\ (bF'x \land xRy \land my)$。而这正好又碰到了前面的问题。例如，该怎样理解“培里和贝里害怕某物（同一个东西）”？很显然，培里和贝里不可能有关于那个对象的完全相同的表征。我们可以设想：$GxGyGz\ (bF'x \land PF'x \land xRz \land yRz)$。只有当两个人都害怕同一个对象（z）时，才会是这个样子。当然这个对象不可能实际存在。如果是这样，就得承认有非实存对象存在。质言之，只有承认意向对象是非实存对象，才能解决上述因替换而导致的难题。

作为一个分析哲学家，普赖斯特强调：要真正说明意向性所缠绕的上述形而上学难题，必须从分析意向语词入手。因为心理状态能指向外在对象的特征就是所谓的意向性，而这一特征又主要是通过“知道”“害怕”等意向语词体现出来的。既然意向性与有关语词有这种关联，因此揭示这些语词的语义性，就是弄清意向性奥秘及本质的一条有效的途径。为此，他说：“本书要探讨的是：这些语词的语义学以及随之而来的形而上学图景。”[2]

为便于分析，普赖斯特将意向动词分为两类，一是意向谓词。如果意向动词后所带的宾语是词或词组，如“古希腊人崇拜宙斯”，那么该意向动词（“崇拜”）就属这一种。二是意向算子，如果其后所带的是句子，那么这样的动词就属第二类。很显然，同一个意向动词既可作意向谓词，又可作意向算子。究竟属于哪一种，取决于后面所跟的语词。有这样两种情况，一是同一个动词在作谓词和作算子时，其意义没有区别，二是有区

---

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 61 -68.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 5.

别甚至有歧义性，例如，“害怕”作谓词和作算子就是如此。先看包含意向谓词的语句的语义学。

稍作分析便不难发现：带有意向谓词的句子面临着这样的语义学难题，由于意向动词后的名词或短语有两种情况，一是有实存意蕴的，即有真实的所指与之相应，如“张三害怕蛇”。如果是这样，其意义不难理解，没有语义学麻烦。二是意向动词后所接的短语没有任何实存意蕴，即没有任实在事物与之相应，是空名。如果是这样，便有这样的语义学难题：既然如此，整个句子的意义从何而来？这一直是语义学研究中的一个恼人的问题。

普赖斯特认为，这一难题将引导我们作出一种选择，即做一个“非存在论者”，因为诉诸“非存在论”可以较好地解决这一问题。首先，传统语义学的下述约束只适用于现实世界，即一个句子要有意义，主词和谓词都必须有实存对象与之相应。但问题是，我们的语句中有许多这样的句子，有时主词没有相应的实存对象，有时谓词没有，甚至两个都没有。尽管如此，这些句子仍是有意义的、真的。例如，读过柯南·道尔小说的人都相信“福尔摩斯破了许多离奇大案”这样的没有实际所指或没有描述现实世界事实的句子为真。为什么会是这样呢？要予以解释，最好是接受“非存在论”的形式语义学。它不同于传统语义学，首先预设：除现实世界之外，还有“别的诸世界”。正是在这里，主词和谓词所指的存在与不存在的东西，或两个都不存在的东西之间可以发生关系，从而使句子为真，并有意义[1]。根据形式语义学，语词的对象可以是实存的，也可以相反，“不一定非要是实存的对象……非实存对象也可以满足意向谓词的要求，……例如，荷马崇拜宙斯就是真的”[2]。另外，意向谓词所指的非实存对象之所以能作为一个语义学要素发挥这样的作用，是因为这对象尽管没有实存地位，但并不等于无，它作为对象仍是一个事实。这是“非存在论”的一个基本结论。在他看来，这也是他们的形式语义学的一个理论基石。

他对意向谓词的讨论除了要解决有关的语义学问题之外，还有多重用意，其中之一是要解决前述与意向性的三个特征相关的三个难题。与第一个特征相连的难题是：既然意向谓词所指的对象不存在，那么主词所表示

---

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 60.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 60.

的主体怎么可能与不存在的对象发生关系？两个东西，一个存在，一个不存在，之间怎么会有关系出现？中世纪逻辑学家布里丹的诡辩是从“非存在是可以理解的”这个句子开始的。他强调：有理由认为该句子为真，因为说“非存在可理解”等于说“不是一个存在的东西是可理解的”。后一句无疑是真的，因此前一句也是如此。例如，敌基督尽管不存在，但却是可理解的。问题是：相反的结论也是可以证明的，因为“非存在”假定的是无，如果主词假定的是无，同时它又是肯定性的，那么该命题是假的[①]。

对于上述难题，较流行的解释是所谓的表征论。根据这一方案，包含有表示非存在对象词语的意向句子之所以有意义，主词和谓词之间之所以有关系出现，是因为谓词尽管没有真实的所指，但却表示着一个真实的对象，即主体的心理表征。例如，在“荷马崇拜宙斯”中，这里的“宙斯”指的就是荷马的一个心理表征，它是出现在他心中的一个实实在在的对象。这种看法表面上是合理的，但过细推敲，则纰漏百出，例如，有这样的一个句子，“有一个人是培里所害怕的，但这个人事实上是一个十分和气的人”。对此可形式化为：$\exists x\ (bF'x \wedge mx)$。b 即培里，$F'$ 即与心理表征的害怕关系，m 即那个和气的人。要说明这个合取句的第一个子句，就要让量词限定表征，但这样一来，第二个子句便变成了胡说八道，因为表征并不是那个人本身。

在普赖斯特看来，即使要用表征论来分析意向语句，必不可少的仍是他们倡导的非存在论。而且，仅用非存在论，就可对这里的难题作出有力的化解。因为根据非存在论，主词所表示的任何有意向活动的主体是完全可以与非存在对象发生关系的，也就是说，如果把荷马崇拜的宙斯看做一个非存在对象，那么就不存在过去的那些麻烦，因为宙斯的确不存在，但可成为意向活动的对象，既然如此，主词和谓词便都有相应的对象，于是主体便能进入特定的关系之中，这样一来，有关语句的意义便不难说明。他说：“解决这里的问题，最简单的办法就是承认：自主体可以与非存在对象发生关系，即承认非存在论。”[②] 反之，“如果离开了非存在论，似乎就很难理解”[③]。

在解答意向性的其他两个难题时，普赖斯特的程序和结论大致相同，

---

① J. Buridan, *Summulae de Dialectica*, Conn: Yale University Press, 2001, p. 923.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 57.

③ G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 59.

尤其是通过分析，最后都得出了“非存在论”的结论。在他看来，只有根据非存在论，才能解释意向谓词语义学的种种问题，如非存在、内涵性和替换失效等。这是因为，“非存在论”揭示了这样的事实，“人们能量化、指称非实存对象，并能作出个体化。这里的语义学显然假定：非实存对象不能定推出实存的属性”，但是这并不意味着它们没有别的属性[①]。他所坚持的描述原则表明：人们可以对这类对象作出各种描述。而这又表明：它们有这样那样的属性。既然如此，它们就可以作为对象与主体发生关系，可以让意向状态及其表征所用的意向语句有内涵性特征，即指向一个特征，而不指向另一特征，另外，还可以使有关的替换成为可能。

再看包含了意向算子的语句。要分析这种语句的语义学，无疑要借助可能世界概念。普赖斯特说：在《迈向非存在》一书的第一章中，他做的工作“就是利用各种可能世界考察意向算子的语义学”[②]。因为意向算子后接的宾语句子常常表述的是非存在的事实，如“我梦见房子飞到天上去了”，这样的情况在现实世界肯定是不会发生的。但问题是：上述句子是有意义的。要予以说明，一定要借助可能世界。须知，根据可能世界说明上述语句的语义性，并不是“非存在论”独有的主张，例如，模态语义学在这方面也做了大量有价值的工作，但所得的结论与非存在论势不两立。模态语义学认为，世界不是一，而是多，如除现实世界之外，还有多种可能和不可能世界。任何世界中的任何对象都有实存地位。如果不这样看问题，那么有关的意向语句的语义性就无法说明。在普赖斯特看来，这一理论是错误的，其表现是“它为我们提供了一种极端膨胀的本体论”。怎样避免这里的错误呢？解铃还须系铃人。要如此，必须回到它由以产生出来的语义学之中，即包含意向算子的句子的语义学之中[③]。

通过语义学分析，尤其是对存在量词和量化量词的严格区分，普赖斯特认为，有关语句中尽管用到了量词，但那些量词并没有实存意蕴，即没有本体论承诺，而只是对有关对象作了数量上的限定。如果考虑到描述原则，那么问题更清楚了。如在上述语境中，即使我们用到了“实存”之类的谓词，如说“古希腊人相信宙斯存在”，但这类词只是在履行描述的功能，即在对宙斯这一对象进行量化，而没有承诺宙斯真的像个体事物那样

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 67.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 25.

③ G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 14.

存在。如果这样理解，那么“即使是变项领域的可能世界语义学，承诺的似乎也是非存在论。因为语义学量化的不只是现实世界，而且还包括所有领域中的对象”①。

总之，普赖斯特不厌其烦地对意向语词的语义学分析的“醉翁之意”不在语义学本身，而在于论证“非存在论”的必要性。

三 形式语义学与“非存在论”的关系问题

从旁观者的角度看，普赖斯特的上述论述与其说论证了“非存在论”对于形式语义学的必要性，倒不如说引出了两者的关系问题，即形式语义学究竟要不要“非存在论”？如果需要，应建立什么样的“非存在论”？已有的“非存在论”在作为形式语义学的形而上学基础时是否合理和完备，是否需要修改？这些问题现已成了有关领域中的争论热点。霍根（T. Horgan）承认建立形式语义学必须有形而上学基础，但认为，它不能以“非存在论”为基础，而最好是用他创立的“代用主义”（ersatzism）作为基础，至少应该改进“非存在论”。而普赖斯特不以为然，在批评中进一步发展和完善了自己的“非存在论”。

霍根认为，形式语义学之所以不能以“非存在论”为基础，是因为它有“明显的不合理性”②。所谓不合理性是指以前的“非存在论”在中立量词和存在量词关系问题上的观点不合理。按数量逻辑的一般观点，量词是表示数量的词，有全称量词（“所有”）和存在量词（“有的”“至少有一个”等）两类。不管是哪一类，只要用之于对象，那么就可断言，其对象是存在的。因此量词有存在意蕴、有本体论承诺，与“实存”“存在”等词是同义词，可互换使用。这是刘易斯所坚持的观点，亦即刘易斯自称的“正统的观点”。而劳特利的“非存在论”向正统观点提出了挑战，认为它们有区别，因为“实存”这样的谓词载荷着实存的信息，可称做实存或存在量词或载荷存在意蕴的量词，而“有一个”与其他量词是对存在保持中立的量词。

尽管霍根赞成把它们区别成两类，一是有实存意蕴的量词（如“实存”），二是对实存保持中立的量词（只说“有……”，即 there is…），但

---

① G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 14.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84, No. 4, p. 624.

他又不满足于这样的区分，而是根据他所坚持的语境语义学对之作了自己的阐发。霍根的语境语义学有这样一些要点：第一，“真”指的是根据语境语义标准而言的语义上的正确性。第二，由语境决定的语义标准是有用的，因此真是思想/语言与世界之一致的间接形式。第三，思想/陈述之真并不在于：思想/陈述的指称手段与正确本体论中的事项（所指对象）之间的直接匹配，而在于语义标准与事物在世界中的实际状况之间的共同作用。第四，当间接的语义标准起作用时，从实存上量化的思想/陈述就完全是真的，即语义上正确的。第五，根据语境语义学，没有载荷存在信息的量化就是根据间接一致语义标准所进行的量化①。

霍根在评价普赖斯特的形式语义学时指出：尽管这一尝试很有价值，例如，他把他的形式语义学与“非存在论”密切结合起来了，但又引出了新的问题，那就是：形式语义学与非存在论究竟是什么关系，能否一方面坚持形式语义学，另一方面又努力避免“非存在论”？沿着这一思路，霍根提出了一种不同于普赖斯特的方案，即设法为语义学建立一种形而上学阐释，以抛开对“非存在论”的依赖。他说：“我现在提倡的就是这样的解释。”② 刘易斯把这一方案称做“代用主义”。刘易斯对这种主义作了这样的概括：“根据代用主义，对于把存在的一切划分为抽象的和具体的东西，我们有一种充分的理解。就具体的一方而言，关于存在的东西的常识一定是要予尊重的。存在着具体的世界，且只有这个世界。它包括所有存在着的具体存在物。没有别的世界，没有别的世界的个体……抽象王国包含的是什么？按照代用模型实在论的观点，世界还有抽象的替代品，它们能像具体的应被拒斥的可能物一样发挥理论作用。不知什么原因，这些抽象实在能表征具体实在。它们的表征有双重意义：（1）它们作为表征，能表明：根据它们意味着什么；（2）它们作为代表，以它们要表征的东西表现出来。”③

在霍根看来，提出代用主义策略，不是要抛弃“非存在论”所作的本体论承诺，而是要抛弃它的明显的不合理性。如果“非存在论”是合理

---

① T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84, No. 4, p. 620.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84, No. 4, p. 624.

③ D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986, pp. 136 - 137.

的，它就应能对一些假定采取正确的态度，如对它们不作任何本体论承诺，真正贯彻“非存在论”的基本原则：现实世界之外的所有世界不可能是实存对象[1]。霍根说：“我要论证的代用主义将诉诸哲学中长期流行的一种抽象实在，即命题。它们无疑是意向抽象实在，是真值的载体，是自然语言句子的内容（因而是句子要表述的东西），是可用意向算子表示的信念和别的心理状态的对象。它们还有这样一种子表征结构，这些结构能为自然语言句子的句法结构所反映，有对应的构成要素，如可成为自然语言谓词所表述的谓词要素，可成为自然语言名称所表述的主格要素，可成为自然语言限定摹状词所表述的限定摹状词要素，以及量化要素等。”[2]由于这种代用主义主要关心命题这种抽象实在，因此可称做命题代用主义。由于命题与自然语言句子常常是一致的，因此把命题代用主义转换为对应句子的代用主义一点也不难。

霍根赞成普赖斯特的许多原则和方法，如承认可能世界和多世界，承认命题之类的抽象实在，承认命题与自然语言的对应关系，承认命题和自然语言可作为具体实在的代用品。但他又认为，他对形式语义学的阐释完全是“另类”，其首要的表现是：他放弃了“非存在论”。霍根说：“只要人们把诸世界看做像宇宙尤其是像现实宇宙那样的东西，那么谈论‘开放’世界、‘不可能’世界似乎是没有意义的，即使他们赞成对非实存对象的量化，也是如此。……因此完全有理由对普赖斯特的形式语义学作出命题代用主义的形而上学阐释。”[3] 也就是说，他们两人的根本分歧在于：在阐发形式语义学时，究竟是应以“非存在论”为基础，还是以代用主义为基础。普赖斯特的“非存在论”认为，抽象实在、非存在对象不可能现实存在于现实世界之中。而霍根认为，世界是多，多世界中既有现实世界，又有可能和不可能世界。在这些世界中，矛盾现象都是可能的，例如，方的圆这样的矛盾现象不会出现于现实世界中，但有可能出现在别的世界中。命题作为一种抽象实在，就是这样的世界，即不是具体的、现实

① T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 624.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 625.

③ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 626.

的世界，而是可能的、抽象的世界，其中有集合，而集合不一定封闭于定推，即不一定都遵循定推原则，有些集合也可能是充满自相矛盾的。命题与所代表的东西有对应关系，但许多并非如此，它们有自己的存在方式和本质特点，作为一种对象也有其存在地位。

这一观点有其合理性，但也有问题。试看下述两个句子：(1) 有某种东西，它是莱昂 (P. de Leon) 正在探寻的，但它不存在。(2) 有某种东西，并不实存，但莱昂却在寻找它。显然，这两个句子并不是关于命题的，而是关于莱昂和非实存的具体对象如不老泉的。批评者据以指出：如果是这样，上述命题代用主义不是不攻自破了吗？因为这里要讨论的不是命题而恰恰是命题及其要素所要代表的东西，如某人、某非存在物（不老泉）。霍根认为，没有上述问题。他说："报告自主体的心理状态或过程的一种完全自然的方式是利用自主体用来表述那种状态的语言，而这种语言编码了自主体自己心中所表征的事物，就像'莱昂正寻找不老泉'这句话也有其表征的东西一样。对于莱昂的寻找过程来说，一种描述事情相状的完全自然的方式就是坚持这样的谈论方式，即在非实存的语言上附上这一过程，就像在'莱昂正在寻找不老泉，但它不存在'这句话中附上有关内容一样。一当如此报告了，那么自然就用一种类似元语言的方式使用了'关于'的话语……报告本身是：'关于不老泉的，但它并不存在'。不管是原来的陈述，还是元语言陈述，都没有把内容固定在它们的表层语法之上。"① 总之，在他看来，他对普赖斯特的形式语义学的命题代用主义阐释不仅不会碰到上述难题，而且还会为克服其他理论所碰到的这一难题带来希望。因为他的代用主义关心的实际上是命题或语言的内容，这种内容是一种抽象的存在，甚至可以脱离其语言形式而存在。人们用命题、语言表述它，不过是把它编码在载体之上。他说："普赖斯特的形式语义学的命题代用主义阐释只是要为那些从理论上理解令人困惑的内容提供一种办法。"②

面对批评，普赖斯特仍坚持认为，必须根据"非存在论"来阐发形式语义学，或者说必须把两者结合起来，即让形式语义学插上"非存在论"

---

① T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 626.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 626, "note".

的翅膀，否则形式语义学就是不可能的。因为意向谓词与一般谓词一样，有些是有实存意蕴的，或者说衍涵着实存的。例如，如果 a 踢了 b，或 a 抓住了 b，那么 a 和 b 一定是实存的。这就是说，“踢”“抓住”这些谓词中衍涵着实存，从中可衍推出有关对象的存在。但同时应注意的是：有些谓词在某些情况下衍涵实存，而在别的情况下，则相反，意向谓词就是如此。例如，如果 a 害怕 b，或想到了 b，那么 a 一定实存，而 b 可能实存，可能相反[①]。在这里，如果不坚持“非存在论”就不可能解释意向谓词的使用为什么是真的，是有意义的。“非存在论”并不像霍根所说的那样“不合理”。因为世界上的确有这样的非存在对象，它们尽管不实存，但却是“事实”。理解这一点的关键是准确理解他所说的描述原则。他说：“我们并不认为，以某种方式被描述的对象在现实世界有它的描述属性。”他只承认，在被描述的世界即别的可能世界，这些对象有它的被描述属性。“如果描述原则像我解释的那样具有其充分的普遍性，那么对于任何描述 A（x）而言，都一定有这样的世界，在那里这种描述可被满足。”[②]

四　非存在论的重新表述与阐释

在普赖斯特看来，“非存在论”之所以受到非议，其对于形式语义学的作用之所以被否认，根本原因是人们对它没有形成准确的把握。为此，他认为有必要作出重新表述和阐释。可这样概述：（1）它把对象分为两大类，一是实存的，二是非实存的。它们是“不同类型的对象”。（2）实存的对象是实存的，即具体存在于时空之中的。（3）非实存对象没有任何存在地位，如抽象对象连亚实存地位也没有，其他的亦复如是，既不实存，又不亚实存。他说：“对于不实存的对象，非存在论不承诺任何特殊的观点。”典型的例子就是虚构对象[③]。这已在劳特利的著作中得到了充分的表达，而普赖斯特的目的是要在对非存在对象重新分类的基础上分别对它们作非存在论的说明。

非存在对象的形式很多，如纯虚构对象、抽象对象、多世界、不可能

---

① G. Priest, *Towards Non-being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 59 - 60.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 86.

③ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 116.

和矛盾对象等。先来看抽象对象，其中有数学对象、一些具体科学的理论实在，如引力中心、力的平行四边形法则等。当然，应注意到，抽象对象是否是非存在对象，这是有争论的。例如，迈农和罗素认为，数学对象是抽象对象，但并不是非存在的，而是逻辑上亚存在的（subsistent）对象。而劳特利则认为，抽象对象是非存在对象。普赖斯特认为，抽象对象的形式主要有属性、关系、命题和数学对象等。从抽象对象与虚构对象的关系看，有一种观点认为，它的存在方式与虚构对象大不相同。虚构对象如宙斯等不是实存的，但可能有这样的可能世界，关于宙斯的故事在那里实现或发生了，而在这故事中，宙斯存在着。抽象对象则不同，它不仅不是实存的，而且必然不是实存的，即在一切可能世界它都是如此。也就是说，抽象对象的标志在于：它必然没有实存的地位。普赖斯特认为，这样规定抽象对象是有问题的，因为这个标志似乎也适用于虚构对象[①]。他承认抽象对象有自己的标志，但强调：这标志不是事实的，而是反事实的。他说：“更为成功的也许是反事实标准，它把前面两个建议结合在一起，强调：抽象对象是这样的对象，即如果它存在，那么它并不现实地与我们相互作用，反过来，一具体对象是这样的，如果它存在，那么它与我们有因果关系。”[②] 另外，他还认为，抽象对象与虚构对象并不是绝对分离的，因为后者也可能包含前者。

对于抽象对象，通常的定义是：“没有进入与你、我和别的能与我们发生相互因果作用的事物相关联的因果链中的对象。”[③] 普赖斯特认为，这个定义是成问题的，例如，现实世界以外的多世界符合这个标准，但显然不是抽象对象。虚构对象也符合这个标准，但不是抽象对象。他的看法是：“抽象对象不仅不实存，而且必然不实存。”也就是说，在一切可能世界中都不实存的对象才是抽象对象[④]。最典型的抽象对象是数学对象。

虚构对象是当今西方流行的所谓虚构哲学中的重要话题，指的是出现

---

① T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 136.

② T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, pp. 136 - 137.

③ T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 135.

④ T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 136.

在故事、戏剧、神话、传说等中的一切事情。虚构对象只在一种意义上存在，例如，出现在《战争与和平》中的拿破仑就是如此。其他的由人创造的虚构对象没有任何存在地位。因此他说："大多数虚构对象是不实存的。"[①] 其特点在于：不管是否纯粹，都肯定是"意向状态的对象"[②]，"从现象学上说，完全是非物质的"，因为它们离不开创作者和消费者的意向体验。从表面上看，虚构对象的被描述属性好像有实存意味，其实不然。根据描述原则就可说明这一点。"虚构对象……是以某种方式加以描述的。它们具有它们被描述具有的属性。这些结果并不必然出现在现实世界之中，而毋宁说出现在实现它们的诸世界之中，就像故事、神话等表征事物是什么样子一样。"[③]

许多人在解释虚构对象时常说：它们是人创造的。如果是这样，它们就应该有某种存在地位，就像人创造的计算机、飞机一样。但普赖斯特认为，这种看法是错误的。因为虚构对象，即使纯粹的虚构对象，都不是人创造的。因为作者创造的是文字符号，而故事中的人物、情节是一种现象学性质的东西，是依赖于作者、消费者的意向活动的，因此是不可被创造的。例如，柯南·道尔在描述他的主人公福尔摩斯时，实际上进到了另一个可能世界，一个现象学的王国。在那里，"当福尔摩斯被想象时，作者就以某种方式让他显现在自己面前，进而福尔摩斯在这样的世界中获得了他的描述属性"[④]。这一澄清和纠偏无疑是正确的，也是有意义的。现实生活中，人们一直把作者创造的符号与形象混同起来了，并且全然不以为错。经他这一点拨，我们不禁恍然大悟。人物形象、情节等的确再不能看做由作者创造的，而应视之为现象学事实。

再来看多世界（worlds）。在西方现当代哲学中，由于逻辑学的发展和普及，哲学家一般不再只承认一个世界，而承认有许多乃至无限的世界。从模态的角度看，至少有三种：一是现实世界；二是可能世界；三

① T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 116.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 116.

③ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 117.

④ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 120.

是不可能世界。非存在论也赞成多世界论，但所作的分类略有不同。普赖斯特说：“在非存在论语境之下，明显的策略就是把现实世界之外的一切世界当做非存在世界。”① 这也就是说，非存在论的世界图景包括两大部分：一是现实世界；二是非存在世界，它又包括各种可能和不可能世界。

可能世界与不可能世界尽管是非存在对象，但并不能等同于抽象对象。例如，关于福尔摩斯大侦探的故事所发生于其中的世界就是一种可能世界，但它不是抽象对象，因为其中充满这样的事物，如各种人物以及标准的物理对象。当然也可能有这样的可能世界，里面没有任何对象存在，这种世界也许可以看做抽象对象。

现实世界之外的世界的共同特点是什么呢？普赖斯特说：“现实世界之外的一切世界都一无例外地具有非存在的地位。”② 怎样看待它们的属性呢？他回答说：“说一个世界是可能的，并不能由此衍推它是实存的，就像说一对象是可能的不能推论它是实存的一样。”③ 这是可能世界的基本属性，也是不可能世界的基本属性。非存在世界除这一点不同于现实世界之外，其他的属性是没有什么区别的，我们表征它们具有什么属性，就有什么属性，这些属性也可能是现实世界的属性。

还应看到，多世界本身与对它们的表征是不同的。不错，我们可用数学工具表征多世界，因此在某种意义上可以说，它们就是数学所表征的东西。但表征和被表征又是有区别的。例如，我们可以用数学构造（如直线等）表征时间和空间以及其中的对象。这些构造是数学的表征方法，而时空及其里面的对象则不是。多世界有什么样的地位呢？有不同的看法，如刘易斯的模态实在论把它们看做具体的、现实的、实在的，还有人认为，它们是抽象对象，即一种命题集合，或是由属性和共相构成的东西。普赖斯特认为，没有必要假定：所有世界都有相同的地位，如可能世界和不可能世界有不同类型的地位。但它们也有一致性，即“现实世界之外的所有

---

① T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 139.

② T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 139.

③ T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 139.

世界都是非实存对象”，这就是非实存论的策略[①]。例如，可能世界中的属性、关系都没有实存意蕴，因为它们没有自己的时空，不是具体的实在。

“多世界”策略可以看做阐发迈农主义的一种方式，它假定存在着许多世界。普赖斯特指出：所有一切世界都有相同的论域（domain of discourse），但论域中的对象并非存在于一切世界之中。例如，“珀伽索斯”这类话语在一切世界中都可被述说，但珀伽索斯并不存在于现实世界，只存在于一种纯可能世界之中，如在古希腊神话所表述的世界之中。多世界尽管不实存，但又不是纯粹的无，因为它们有种种属性。正是借助这些属性，这些对象才能得到描述。需要注意的是：首先，这些属性并不存在于现实世界，只存在于它们所存在的世界之中。从作用上说，承认有多世界可以说明非存在对象与矛盾律的矛盾问题。他指出：方的圆只存在于不可能世界之中，由于在这类世界中，矛盾律不起作用，因此相信有非存在对象、相信方的圆既方又圆，就没有违背矛盾律的问题。毫无疑问，这一理论也有自身的难题。例如，对于哪些属性蕴涵存在，哪些不蕴涵，他就没有作出清楚的说明。其次，在现实世界中，非存在对象除了有自身同一之类的逻辑属性、为人思考之类的意向属性之外，还有哪些属性，他也没有论及。再次，他尽管为我们提出了非现实世界的本体论地位这样的有价值的困难问题，但没有作出明确可信的回答。最后，跨世界同一、差异等问题也是他无法回避的难题。

如前所述，非存在对象肯定不止抽象对象、虚构对象和多世界这三类，一定还有别的，如科学中的这样的理想对象：无摩擦飞机、理想气体等。此外还有思想的直接内在对象，普赖斯特说：“非存在论者把思想的对象不是看做言语的模拟物，而是看做真正的对象。”[②] 不管非存在对象有多少种，这对普赖斯特没有什么影响，因为他感兴趣的是通过分析有关的对象来论证非存在论关于非存在对象没有实存地位、只是无本体论承诺的中性事实这一基本结论。既然如此，对上述三类主要对象作出分析就足以如愿。

普赖斯特在正面阐述自己观点的基础上，还反击了实在论者对非存在

---

① T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 139.

② G. Priest, *Towards Non-Being*, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 42.

论关于抽象对象的指责。实在论者批评说：首先，如果某些对象不存在，它们就不可能进入与我们的因果关系之中。这样一来，我们怎么可能述及或讲到它们呢？其次，它们既然没有进入与我们的因果关系之中，我们怎么可能有关于它们的认知呢？如果非存在论是正确的，那么我们肯定能认识它们。另外，根据非存在论，虚构对象和数学对象都属非存在对象，然而它们其实是根本不同的，例如，对虚构对象我们能把它们包装成真的，而对数学对象则没有这种可能。

普赖斯特对第一点是这样还击的：根据实在论，要述及、指谓对象，其前提条件是，这对象要与我们有因果关系。而非存在对象与我们没有因果关系，因此我们无法指谓。反过来，如果不能指谓，就表明它们是不存在的。普赖斯特承认，对有些对象的述及、指谓的确依赖于指谓的人与被指谓对象之间的因果关系，后者至少要刺激前者。但在普赖斯特看来，批评者的问题在于犯了以偏赅全、忽视意向活动特殊性的错误。一方面，有些活动、现象的发生并不一定需要因果关系。他说：“可能有这样的情况，在那里并不存在任何因果关系。”[①] 例如，我能闭上眼睛，想象一个场境，其中有两个人，我还可以随意地想其中一个。我的思想这一事实本身以及所想到的东西与现实事物并没有什么因果关系。另一方面，述说对象、指谓对象的活动有时完全以人的意向活动为基础，即不需要身体活动的帮助。在这种情况下，因果关系就不一定参与进来。“例如，我们用一个名称表述一个对象，这既可以通过物理的指示行动来实现，又可以借心理的指示行动来实现，如只需想那对象就行了。”[②] 既然如此，非存在对象即使没有进入我们与周围事物的因果关系，我们也能靠我们的意向性的帮助完成对它们的指谓。换言之，解释、言语、推理的确是事实，但这些活动只与指称有关，即只要能够指称，就能完成这些活动。而指称不依赖于因果关系。

对非存在论的第二个批评是认识上的，即既然非存对象不能进入与我们有关的因果链，因此我们就不能知道它，而不知道它，凭什么说它是所与呢？普赖斯特认为，人们知道对象的方式多种多样，有些是因果

---

① T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 142.

② T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 141.

性的，而有些则是非因果性的。因此有些对象，即使没有进入与我们有关的因果链，我们也能知道它们，如通过反省、被告知、假设等。知道虚拟对象的方式则是阅读，如关于福尔摩斯的知识是通过阅读有关小说而得到的[①]。这些知道方式与认识存在对象的方式没有什么区别。他指出：认识非存在对象及其属性的独特的方式是描述和推理。因为非存在对象的属性是一种描述属性（简称 CP），即由于我们的描述而具有的属性。他说："知道非存在对象之属性的最独特的非存在论方式是描述。一个对象（不管是存在的还是别的）是由于 CP 把属性归属于它而有这些属性的，……我们显然是由于我们知道 CP 进而据以推论才知道这些属性的。"[②] 这就是说，非实存对象尽管不实存，但有种种属性。既然如此，就可用多种方式去认知它们，如通过阅读故事，知道作者赋予某对象的 CP，还可通过内省、假说、推论等[③]。

第三个反对意见是强调：纯虚构对象与数学对象不可同日而语，因为前者的真是后天的，而后者的真是先天的。对此，普赖斯特的答复是："在典型的虚构对象和数学对象之间确实存在某些重要差别，尤其是就它们存在的模态地位来说是如此。在人们得到关于它们的先天和后天知识时，也可能有某些不同，但不像人们所认为的那样，它们之间有根本的差别。"[④]

最后一个常见的反对意见是：非存在论自称坚持了柏拉图主义。其实不然，首先，在许多问题上非存在论与柏拉图主义是不一致的，如非存在论认为：具体个别事物存在，而柏拉图则予以否定。其次，前者认为，抽象对象不存在，而后者则说它存在。非存在论一般都不否认非存在论与柏拉图主义的联系，普赖斯特甚至认为，不仅前者可归结为后者，而且后者也可归结为前者，也就是说，归结、翻译是"对称的"[⑤]。但是又不能由

---

① T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 145.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 145.

③ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 145.

④ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 149.

⑤ T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 152.

此说，两者是绝对等同的。严格地说，两者的关系是既在主要方面相同（如都承认有共相之类的非存在对象），又在细节上有差别的关系。例如，非存在论承认 CP，而柏拉图主义则不承认，另外，前者认为，CP 的任何例示都描述了一个完善的（即使可能是非存在的）对象，而后者一般不会说：任意的描述都能刻画一个实存的对象。

第三节　乔根森：非实存对象是“超存在”

乔根森（A. Jorgensen）在《迈农的非实存对象理论》一书中指出：“迈农的理论完全是关于虚构话语和想象的最坚定的实在论。……我赞成这种实在论，其根据是对否定性实存陈述句的语法和逻辑形式所作的常识性解读。……因此迈农的理论是一种有希望的研究战略，且充满着许多有价值的见解，当然他的主要原则需要更进一步的形而上学论证。”[1]

在乔根森看来，要回答是否存在着非实存对象，关键是弄清“实存”（exist）这个概念，即必须回答：“实存”对于包含它的陈述是否奉献或增加了描述性内容，当“实存”出现于句子中时，是否述谓了什么对象。他的看法是：“‘实存’述谓的是个别对象，因此是否有非实存对象，取决于否定对象之实存的‘否定性实存’命题是否是真的。”[2] 所谓否定性实存命题指的是对是否实存作了否定回答的命题，例如，“这间房子中没有桌子”等。如果这样的句子是真的，那么就必须承认存在着非实存对象。他通过对陈述句的细致分析论证了这一结论。很显然，陈述句有主语和谓语两部分，主语是句子要述说、要关涉的东西，谓语是述说主语的，一般表现为由“是”开头的短语。如“苏格拉底是聪明的”，“是聪明的”就是述说主语的谓词。包含有“实存”（exist）一词的句子也可看做直陈句，因为它也有主谓结构，例如，“苏格拉底曾经实存过”“斑马实存着”“福尔摩斯并不实存”等。

如前所述，在从语言角度作出分析时，一个不可回避的难题是：“实存”谓词是不是多余的。乔根森不赞成把“实存”看做多余谓词的看法，

---

① A. X. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 155.

② T. Horgan, "Retreat from Non-Being," *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 1.

因为表述实存的句子既可用形式语言，又可用自然语言。尽管在后一情况下，有时可能有多余的一方面，“但在试图充分再现自然语言的系统中，‘实存’则不是多余的。因为关键的一点在于：实存陈述句有时是假的，而否定陈述句又可能为真”[①]。既然如此，“要么肯定实存句不可能用主—谓结构形式来说明，……要么谓词不是多余的”[②]。就拿“非实存对象”这个短语来说，它表达的是一种本体论承诺。他说：“要理解这个短语首先得理解‘非实存’这个形容词起的是什么样的作用。”他不同意否定“实存”是谓词的观点，认为“实存”是真正的谓词，因为它对包含它的句子奉献了描述性内容。

乔根森的观点是建立在对对立观点即弗雷格等的观点的否定之上的。根据相反的观点，“实存”是二阶谓词，即谓词的谓词，如果是这样，它就只能算是逻辑陈述句的语法或量化特征。果真如此，“x 实存”这样的句子就只能看做胡说八道。而事实并非如此。他不赞成把“实存”与“有”（there is）等同起来，因为这显然与下述事实有冲突。例如，作为动词的“实存”可以与“所有”“大多数”等量词连用，而“there is”则不能。“x 实存着”的几个语法上的变形，如“x 大概是实存的”“x 并不实存”，其中的“实存”都是作为一阶谓词使用的。总之，应把“‘实存’看做一阶的、描述性的、非多余的谓词”，而这样做的一个结果是，有助于论证和坚持“有非实存对象”这一迈农主义的基本观点[③]。

承认“实存”作为谓词不是多余的，这对理解迈农的对象理论很重要，但这不意味着它可作为述说非存在对象的谓词。要明白其中的道理，就应把它与同样作为谓词的“有”或“是”区别开来。乔根森赞成拉帕波特等的看法：逻辑上完善的、值得敬重的理论是帕森斯、芬德利等的理论[④]。他们的最大贡献就是把“实存”和“有”（there is）区别开来了。

---

① T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, pp. 17 – 18.

② T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 20.

③ T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 157.

④ T. Horgan, “Retreat from Non-Being,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 84. No. 4, p. 40.

在这里，乔根森还考察了维新（G. Vision）的最新成果。后者发现：在英文中，“实存”是不同于“有”的。有以下几个理由：第一，“有”只能用来限定普通名词和非限定摹状词，而“实存”限定的是名称和限定摹状词。例如，可以把“所有”与“实存”连用（如说“所有的马都实存着”），但不能把“所有”与“有”连用，如不能说“有所有的马”（there are all horses）。第二，“某些”不能与“没有”连用，而“实存”则能。第三，“有”的使用有这样的作用，即为后来的讨论引入一个课题或对象，比如说，“曾经有一个人……”。另外，运用“有”这个谓词还可为专名提供初始的所指，比如说，“在那个被称作……的学校，我的班上有……”，后面可跟专名，它允许该专名在谈话中发挥可靠指称的作用。这些作用及特点是“实存”一词所没有的。最重要的是，“有”一词没有本体论意蕴。一般人之所以认为它不仅有交流作用，还有本体论意蕴，完全是出于粗心大意。由于我们有从现实的东西出发并偏重于它的偏见，以为我们谈论的总是实在的、真实的东西，因此“有”的特殊作用被掩盖了，以至于被混同于“实存”，例如，用“实存”来理解、说明“有”[1]。

“有”的准确的意义是什么呢？一般来说，“有”在谈话、交流中的首要的作用是引出话题。质言之，它不是要描述什么，而是要引出所谈的话题，因此其准确意义是“对于……来说”。如我们要讨论是否应喜欢猫、是否想养猫这样的问题，我们可以先说“就猫子（there is a cat）来说，我喜欢猫子”。英文中的“there is”，在这里没有“存在”意蕴，即并不对是否存在某物作出断言，只相当于中文中的“对于……来说”。因此，这个短语的真实意义或作用是将下面要谈话的对象引出来。对“there is”作出这样的理解有下列根据：第一，有这样的话语可作证：“there is a cat, and I want a cat”。在这个句子中，我想要猫与是否存在猫没有关系，因此前面的句子说的不是猫的存在，而是要引出“猫”这个话题。第二，这个句型的否定形式不能带“某些”（some）也能说明这一点。如果说“there aren't some cats”，那是非法的，只能说“there aren’ t any…”。之所以不能与“某些”连用，是因为“there are”不是要断言是否存在什

① G. Vision, "Referring to What does not Exist," *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974), pp. 619 – 634.

么，而是要引出后面要说的对象。

用形式符号表示也许更清楚。在这种情况下，“there is…”完全等值于“(∃x)”。例如，用后一形式就能准确译出“there is a famous soldier”，即“(∃x)(x is a famous soldier)”。总之，“‘有’与‘实存’意指的东西确实是不同的，即使人们常把‘有’用于表示实存的东西”[①]。

基于上述分析，乔根森对非实存对象只有“有”而无“实存”特点作出了新的分析。以“古希腊人崇拜宙斯”这个句子为例。他说：“这个例子至少为非实存对象提供了自明的根据。”[②] 因为这个句子说明：如果没有某种被崇拜的东西，那么“他们崇拜……”又从何说起呢？还有一类句子，是表述人的心理活动的，如“迈农想到了休谟”。思想、想象、比较等心理活动的特点是：被想的东西不能是实存的东西，因为实存物有时空特性，不能进到心中。而心理活动的存在又是客观事实，因此“对认知和心理活动的恰当理解似乎离不开非实存对象”[③]。坚持上述观点还有现象学根据。乔根森说：“现象学的考察强有力地支持把‘迈农想到了休谟’看做两对象之间的一种关系。”[④]

在是否应区分核内与核外属性这一迈农主义的重大问题上，乔根森也发表了自己的看法。在帕森斯和兰伯特等注释家看来，迈农为了说明对象的本质，区分了两种属性，即核内和核外属性。乔根森认为，这样解释是不可靠的。尽管这种区分对现代逻辑重构迈农的对象理论很有用，但迈农本人并没有明确作出这样区分，因为“迈农的讨论主要是根据事态而非对象及其属性来作出的”。在迈农那里，对象和属性都是客体的例子，而一对象之有属性就是事态[⑤]。不错，迈农的确用过“核内”和“核外”两概念，但那是在说明规定性（determination）时使用的。比如说：“我打算把所有构成性的、必然的规定性称做‘核内的’，而把其余的规定性称做

① A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 47.

② A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 54.

③ A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 56.

④ A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 56.

⑤ A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 76.

‘核外的’。”① 所谓“必然的”，是指根源于构成性的东西。例如，正是红色圆球有构成性规定性，它才是红的。而核外的规定性不是由对象之构成所决定的规定性，即是由外在的关系所决定的规定性。基于这些论述，乔根森指出：在谈论规定性时，用不着有两种不同的属性，即构成的和非构成的。因此对属性用不着作这种区分，迈农也没有作这种区分。即使有这种区分，也不能认为迈农有这样的看法，即像兰伯特解释的那样：对象的本质是由全部核内属性构成的。因为核内属性有必然与偶然之分，“只有必然的属性才是构成性的”②。

在乔根森看来，理解迈农的非存在论的另一关键是理解他的核心概念“事态”，因为这个概念抓住了迈农“对象”一词的关键。所谓“事态”指的是独立于心灵的对象配列。从与对象的关系看，事态由对象组成，它们的联系方式是：事态是对象的存在。事态的形式很多，如事实、事件、非现实化的可能事实，甚至不可能的事态。从大的方面看有两大类，即实存性事态和谓词性事态。前者的特点是，其组成部分是实存的。后者的特点是，它们是属性的复合。非实存对象的本质在于：它们是谓词性事态。在乔根森看来，这样理解既符合迈农的思想实际，又有助于更好理解迈农的独立性和中立性原则③。乔根森认为，准确理解“事态”，有助于理解两原则的实质及关系。迈农说：“如果某人断言：‘永动机并不存在’，那么确凿无疑的是：被否认实存的对象一定有属性，即有这样的东西，正是根据它们，对象得到了描述，没有这些属性，对非实存的相信就既没有意义也毫无根据。而说有属性自然可等同于说‘如此之在’。这个如此之在并不需要实存作为它的条件，因为实存是严格被否定了的东西。”④ 这段话不仅明确表达了迈农的独立性原则，而且对于我们理解迈农的非存在论至关重要。从这里，我们首先可明白的一点是：迈农并不是要别出心裁地论证一种耸人听闻的新论：非实存的东西存在，而是要说明我们思维和谈话的对象的范围极其广大，超出了实存的范围。之所以如此，是因为这些

① A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Berträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Vol. 6, Graz: Akademishe Druck-und Varlagsanstalt, 1972, p. 176.

② A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 80.

③ A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 157.

④ A. Meinong, *On Assumptions*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 61.

东西都是可描述的，之所以可描述，又是因为它们有属性。而有属性意味着它们是事态。至于它们是存在还是不存在的，那是没有关系的，充其量是另一个无关的问题。不管对象是否存在，只要它有这样那样的属性，我们就可对之作出描述和思维。总之，乔根森认为：只要认识到独立性原则建立在谓词性事态和实存性事态的区分之上，就不难理解这一原则。例如，可这样予以理解：肯定的谓词性事态一般不蕴涵肯定的实存性事态，也就是说，用谓词表述属性与本体论承诺无关，只有用到了实存性命题时，才有对实存的承诺。

正是迈农的上述思想使乔根森能回答巴门尼德的难题或柏拉图的胡须难题。巴门尼德提出了这样的难题，即是：我们怎么可能思维和谈论不存在的东西？因为要思考，要谈论，就得有被思考和被谈论的东西。迈农的上述论述至少可看做对这一难题的一种可能的解答：否定句中所否定的东西不一定要先存在，但必须先作为对象出现，即是如此这般的事态，允许被描述或述谓。这是使否定实存判断成为可能的一个条件。毫无疑问，它能合乎逻辑地回答柏拉图所提出的难题。根据这一解答，否定性实存在判断不一定陷入自相矛盾，因为这样的判断只是肯定了有对象，而没有肯定它的存在，有对象与它是否存在无关（独立性原则的基本内容），因此它没有既肯定某对象存在又否定其存在。

尽管有上述证明，但独立性原则仍是一个有争论的主张，后来的哲学家对此是见仁见智。例如，“珀伽索斯是有翼的飞马”这个句子肯定是真的，但“珀伽索斯”的所指肯定是不存在的。因此它的非存在并不妨碍它有如此这般的属性（“是有翼的”“是飞马”）。当代赞成这一原则的人中不乏重量级的哲学家，例如，安斯康姆（G. E. M. Anscombe）补充了这样的例子，有些对象很有名，广为人知，人们津津乐道地予以谈论，甚至为它们发狂，或为它们献身，但它们确实是不存在的[①]。对独立性原则的质疑主要表现在：指出它没有普遍性，反例之一是：它不能作为原因起作用。还有这样的例子：罗斯福（F. D. Roosevelt）的非实存的刺杀者是他的刺杀者吗？不是，因为罗斯福并没有被谋杀。这也被认为是强调该原则没有普遍适用性的一个反例。乔根森说：“尽管它不适用于一切，但仍不失

① G. E. M. Anscombe, “Existence and Truth,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 8 (1987): 11.

为一个饶有兴味的原则。"[1]

更重要的是，迈农对"事实""事态"等的规定恰恰是迈农超越于传统哲学的重要表现。传统的、似乎是天经地义的观点是：只有实际存在的东西才可以说是事实、是真，反之则是虚假和谬误，由此可以把是否实际存在看做区分它们的标准。迈农的看法冒天下之大不韪，认为事实是事态的基本属性。只要有事态发生或出现或亚存在（obtain，subsist），就可以说它是事实，即使它并不实际存在。因此事实超越于实存和非实存。实存和非实存的东西都可成为事实。即是说，对象的实存、亚实存是一种事态，同样，它的不存在、不实在也可看做事态。例如，我只要在设想一座金山，设想它多高、有什么颜色和形状，那么这座金山就是事实，就是真的，尽管它并不存在。

准确理解事态，对于理解迈农的"存在"与"如此之在"也有帮助。说一对象"存在"就是说它不是无。而"不在"（nichtsein）则是指对象的不存在。"如此之在"（sosein）则指对象有如此这样的存在方式，或以某种方式在着。理解了他所说的谓词性事态就好理解如此之在。因为他在《论可能性》一书中经常说：如此之在就是谓词性事态[2]。换言之，它是这样的事情，即可由谓词来述谓。既然如此，它就是属性或属性的复合。而属性又是构成对象本质的东西，因此如此之在也可理解为对象的本质。总之，如此之在、属性、本质的意义几乎没有什么区别。

迈农主义阐释中的最后一个难点是：迈农是否承认有第三种存在方式？换言之，他所说的"超存在"（Außersein）指的是不是第三种存在形式？他明确承认事物有两种存在方式，如现实的具体的事物以实存的方式存在，抽象对象以亚实存方式存在。至于有没有第三种存在方式，即非实存、非亚实存事物是否是以自己独特方式存在的，迈农既没有明确肯定，又没有明确否定。正是这种不明确的态度导致了不同的理解。第一种看法认为，"超存在"指的是不同于实存和亚实存的第三种存在方式。迈农尽管没有明确的论述，但他的语言运用有时鼓励人们作这样解释和推论：他

① A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects*, U. S. A.: ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 89.

② A. Meinong, *Über Möglichkeit*, Leipzig: J. A. Barth, 1915, p. 27.

实际上承认有第三种存在方式，这就是所谓的“超存在”[①]。第二种看法认为，“超存在”并没有本体论意蕴，并不意指第三种存在方式。真正的存在方式只有实存和亚实存两种。

乔根森的新看法是：“超存在”是迈农新造的一个技术性概念，可直译为“超存在”，因为“Außer”的意思就是“超出”“额外的”。这个概念是为说明中立性原则而提出的。中立性原则要说的是：对象本身是中立于或外在于实存和非实存的，或者说超越于两者之上。迈农说：“对象本身超出于存在和非存在之上（beyond being and non-being），……用一种更适当的方式可这样表述：对象在本质上是中立于存在的。”[②] 不难看出：“超存在”指的是“中立于或外在于实存与非实在”，而这种中立、外在本身又可理解为事态，也就是说，中立于实存或非实存，本身就是一种确实发生了的事实，其中，对象是它的组成部分，但这对象只有各种可感属性，而没有实存和非实存这样的规定性。例如，我们每个人都能想象、设想、思考、某种对象，设想它如何如何，而全然不考察它是存在的或不存在的。换言之，不管它存在还是不存在，我们都可以设想它有如此这般的特性、特点、相状等。这样的对象就是超存在的对象，即超越于存在或非存在，与存在和非存在无关。总之，如果说如此这般的属性就是对象的本质的话，那么中立性原则强调的不过是：对象的本质超越于它的存在，或不包含存在和非存在这样的规定性[③]。

---

① A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects* , U. S. A. : ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 158.

② A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects* , U. S. A. : ProQuest Information and Learning Company, 2002, p. 158.

③ A. K. Jorgensen, *Meinong's Theory of Non-Existent Objects* , U. S. A. : ProQuest Information and Learning Company, 2002, pp. 93 – 96.

第六章　非存在研究中的实在论倾向

从源头上说，实在论最初是古代中世纪围绕一般与个别关系问题而形成的一种古老的本体论理论，认为共相、共性、一般、概念等抽象的对象有最真实的甚至第一性的存在地位。在非存在的现当代研究中，弗雷格、早期的罗素以及最近的刘易斯等改造实在论，并据以说明有关的非存在对象，从而演变出了一种关于非存在对象的新的实在论形式。它关注的对象仍是迈农对象理论强调的对象，因而与迈农主义有一定的渊源关系，但它的研究基础、所用的原则、工具发生了很大的变化，如以分析哲学为背景，以逻辑学为工具，具有明显的不同于迈农对象理论的本体论动机，所得的结论自然也有很大的不同。还要指出的是，这里的实在论与其他章节所述及的实存论倾向尽管只有一字之差，但两种理论有着重大的区别，例如，实存论强调非存在对象有实存地位，而这是实在论坚决否定的。

就这里所要考察的实在论内部而言，它有许多形式。一是逻辑实在论，主要有罗素和弗雷格两种版本，它们都不过是柏拉图主义的现代翻版。二是自然实在论，其中的一种形式是逻辑原子论，另一种形式是亚里士多德的自然种类理论的变体，通常被称做亚里士多德的本质主义。亚里士多德认为，自然种类和属性，即共性、共相有两种存在方式，一是作为共同性存在于一类事物之中，二是通过抽象而存在于心灵之中。今日的本质主义予以重新论证便形成了一种新的实在论。第三和第四种形式分别是概念实在论和模态实在论。

第一节　逻辑实在论

概念、命题、意义等抽象实在无疑是逻辑的实在。逻辑实在论认为，这些实在不仅存在于人的心灵之中，而且存在于主体间，甚至存在于所谓的柏拉图王国。总之，有自己独特的本体论地位。这就是由罗素和弗雷格

等倡导和坚持的一种理论。其基本观点有这样几个方面：第一，它认为，不管是否有一个世界，命题、概念之类的抽象对象都有其存在地位，换言之，其存在不依赖是否有一个世界存在。第二，不同于概念实在论，它坚持认为，有这样的抽象对象，它们是可能世界的构成部分，并且只在与所有别的可能世界不同的柏拉图王国存在。第三，逻辑实在论构建了自己的形式本体论，这种形式本体论坚持“严格性（rigidity）原则”。该原则强调的是：每个属性或概念，F，在任何可能世界中都与这样一个严格的属性共外延，该属性最终能被看做（那个世界中的）F的外延。这一原则在概念实在论中是无效的，因为它假定的内涵对象超出了在人的思想和概念形成中可从认知上实现的东西的范围。第四，承认可能世界和现实世界都是由物理对象、事件构成的，可能世界并不是别的本体论中的对象，本身并不实存于不同的世界之中。

逻辑实在论有多种版本。第一种版本是1903年之前的罗素所倡导的逻辑实在论。罗素认为，共相就是命题的构成要素，而命题是独立的真实的对象。在命题中，谓词结构是把诸要素关联起来并给予命题以统一性的东西。正是因为有这种统一性，命题才区别于它的构成要素。他说：“一个命题从本质上说……就是一个统一体，……动词（即动词所表示的关系）在用作动词时，就使命题的统一性具体化了。”[①] 罗素还认识到，关系不仅可作为命题而且可作为词项出现在命题之中，但怎么可能是这样呢？罗素无法作出令人信服的解释。

罗素还承认：概念的内涵内容是独立的抽象对象，而不是纯主观或纯客观的东西，这在表面上与其他逻辑实在论者（如弗雷格）对意义的看法没有什么区别，其实不然。因为罗素承诺外延逻辑，但不承认外延性是一种公理，不讨论其本体论地位问题，认为名称化谓词指的只是概念的内涵内容，而不是弗雷格所说的外延内容。

第二种是概念柏拉图主义。它是一种直接的柏拉图主义，认为抽象对象是直接通过与之相互关联的概念而被认知的。这意味着，我们对抽象对象的表征可看做这样的反射性抽象，它与名称化过程是一致的。换言之，即使抽象对象实存于超时空、超因果的王国，甚至在我们意识和认知能力进化出来之前就存在，但从认识论观点来看，这种实在只有通过与概念的

① B. Russell, *The Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton & Com., 1903, p. 50.

相互关系，即只有看做符合于那概念所决定的真值条件的抽象内涵对象，才能被认识到。这种观点与后面要述及的概念实在论有一致之处，而后者有时也被称做柏拉图主义，只是不是直接的柏拉图主义。也就是说，后者是一种间接的柏拉图主义，因为它强调抽象对象是间接通过与之有关联的概念而被认知的。有鉴于此，我们把它放在后面单独予以考究。

第三种是概念内涵实在论。它是接近于柏拉图主义的一种关于概念、共相的本体论理论。其不同于罗素的逻辑实在论、概念柏拉图主义的特点在于强调：抽象对象尽管有某种自主性，但却是语言和文化的产物。就此而言，它并不主张抽象对象先于意识、认知能力的进化而存在。换言之，抽象对象是语言和文化进化的产物，因此其存在在本体论上依赖于语言和文化。

尽管抽象对象产生出来后又成了文化得以发展的手段，但是作为文化的产物，它们的存在又是名称化过程所表现的反射性抽象的产物。正是经过这种构造过程，抽象对象才获得了自己的自主性，最终变成为对象。它成了对象后，并不实存于时空和因果性之外的柏拉图王国，而是以这样的形式存在的，即作为内在于语言发展和构造活动中的本体论投射过程的产物而存在。从本质上看，抽象对象是概念的真值条件的对象化，对象正是这些概念的内容，而真值条件的对象化又是通过反射性抽象而实现的[①]。它还认为，概念不是意象、观念之类的心理现象，而是主体间可以实现的认知能力，正是由于有这种能力，我们才能在语言适用中表现出遵守规则的倾向。总之，概念不是主观的实在，而是客观的对象。

另外，概念作为认知能力，作为谓词的必要要素，是非饱和、非充盈的，即是能填充不同内容的框架。正因为有这样的本质，概念才能成为谓词的基础。尤其是，正是通过谓词性概念在言语和心理活动中的使用，这些活动才获得了述谓的本质。概念有不同的形式，如谓词性概念、指称性概念。人们之所以有概念思维，关键是有这些概念。指称性概念是我们具有指称对象的能力的基础，换言之，因为有这种概念，我们才会指称对象。述谓性概念是非充盈的认知结构。

概念内涵实在论不同于弗雷格的逻辑实在论的地方在于：前者只承诺内涵逻辑，也就是说，概念所指的不是外延，而是内涵内容。“所谓内涵

---

① N. Cocchiarella, *Fomal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 110.

内容，据我们的理解，指的是符号由于概念的不同的可能应用所决定的真值条件的抽象内容对象。”①

第四种版本是弗雷格的逻辑实在论。在强调作为抽象实在的内涵概念有本体论地位（既不同于观念、心理过程，又不同于指称、外部对象）这一点上，他与其他的逻辑实在论，没有根本区别。其独特之处在于：他承认外延公理。所谓外延公理是IFC公理系统中的一条公理。1908年，策梅罗（Zermelo）最先提出了这一公理系统，后得到弗伦克尔（Fraenkel）和斯科朗的改进，以致成了集合论的公理系统。它澄清了朴素集合论中的许多概念混乱，避免了有关悖论，通过形式化方法，使一些概念有了可靠严谨的基础。外延公理与空集公理、无序对公理、开集公理、幂集公理、无穷公理、分离公理模式、替换公理模式、正则公理、选择公理等一道共同构成了IFC公理系统。外延公理表述了两个集合 a 和 b 相等的充要条件，那就是说，“a 的任一元素是 b 的元素；反之，b 的任一元素也是 a 的元素”。意思是：当 a、b 具有一样的元素时，它们彼此相等，或者说，元素相同的集合是相等的。弗雷格逻辑实在论的重要内容就是承诺了这一公理。

弗雷格还为命题统一性和命题结构引入了一个新的观念，即非充盈函项（unsaturated function）。该观念既适用于作为抽象实在的命题，又适用于语言中的谓词结构。所谓命题，在他的本体论中不是指概念论所说的那种思想，而是句子所表达的独立而真实的内涵对象。弗雷格认为，谓词有这样的非充盈实质，即作为句子的谓词连接，因此他断言：“这种非充盈性是必要的，不然的话，［句子的］诸部分就不能结合在一起。”② 同样，基于命题之谓词结构的非充盈本质，弗雷格断言：并非命题的所有部分都是完全的，至少有一部分是非充盈的，或者说，是述谓的，不然，它们就不能结合在一起。总之，正是由于谓词有非充盈的本质，以及由于它所表示的属性和关系，语言中的谓词和命题的统一性才能得到合理的说明。

在弗雷格的本体论中，对象的属性和关系是这样的功能或映射，正是通过它，对象才被赋予了“真”或“假”的值。在他看来，真值是抽象对象，当然不是命题在罗素的逻辑实在论中所具有的真或假那样的性质。

---

① N. Cocchiarella, *Fomal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 109.

② G. Frege, *Posthumous Writtings*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, p. 177.

不管怎么说，所有的映射，包括从数到数的映射，都具有非充盈的本质。不过，对象又有自己的独特之处。它们尽管也有充盈的本质，但可成为对象，而映射则不可能成为对象。这是弗雷格对对象和映射所作的一个区分。

第二节 概念实在论

概念实在论是当今流行的各种关于迈农主义的实在论诠释中的一种。其倡导者主要有科齐雷那（N. Cocchiarella）等。这一理论的特点在于：承认数、概念、含义、抽象实在、指称、方的圆之类的虚构或矛盾对象等是非实存的对象，但又不否认它们有本体论上的存在地位。之所以能得出这个看似矛盾的结论，主要是因为概念实在论倡导者在"实存"（existence）与"存在"（being）之间作出了严格的区分。"实存"是隶属于概念实在论所说的能定推实存这一概念的，因此"实存"是非谓词性的概念或属性。质言之，"实存"指的是在时空中的具体的、实际的、物理的存在。而"存在"指的是形而上学或逻辑上的存在。如果是这样，就不能说非存在对象实存，而只能说非存在对象是有的，或非存在对象有存在（being）地位。如果要说它"实存"，那么也只能说，它不能独立于是否有一个世界而"实存"，尤其是不能独立于意识、语言、文化而实存。

概念实在论是概念论与实在论在非存在对象尤其是概念研究过程中相互靠拢的产物。众所周知，在中世纪，这是两种对立的本体论理论。概念论坚持本体论的紧缩标准，仅承认个别事物的存在地位，而否认概念、共相、一般有这种地位。其极端的形式甚至认为，存在着的东西中没有与概念相应的东西，因此概念只是一种符号或人嘘出来的没有意义的气。而实在论不仅承认概念的本体论地位，而且赋予它以第一性的存在地位，即把它看做真正的、真实的存在。这两种理论在现当代的进化中，都出现了温和的、向对方让步、靠拢的形式。如有一种概念论认为，世界上不存在共相、共性，因此思想中的谓词不可能表示这类对象，但它们有指称，可表示这样的东西，即作为语言中的谓词之基础的东西。质言之，谓词所表示的是概念，而概念不过是遵守规则的认知能力，由于有这种能力，因此才有语言中的谓词表达式的运用。显然，这种概念论不是唯心主义，而是以社会生物主义为基础的一种理论。因为它认为，概念是人的语言、思想、

文化进化的产物，因此它将自然的东西作为这种能力进化出来的因果根据，就此而言，它预设了某种形式的自然实在论。这就是其向实在论靠拢的表现。其实，实在论在进化中也有一支变得比较温和，因而有向概念论靠拢的一面。面对这种现实，一些论者进一步把它们调和起来，便使概念实在论这种新的理论形态脱颖而出。其融合的表现是：概念论以自然实在论为前提条件，如根据自然的实在（生物进化）解释概念的产生，反过来，自然实在论又预设概念论，即用概念论来解释人的思维和语言能力，以及形成关于世界的理论的能力、关于自然属性和关系的推测能力。这种相互依存、相互预设的一个结果就是导致概念实在论的形成。

概念实在论承认，概念和属性并不是同一个共相，甚至也没有相同的存在形式，因此必须分别予以说明。属性好理解，那么该怎样说明概念呢？这就是概念实在论提出和试图回答的问题。另外，同一个谓词，如"是红色的"既能表示自然界中存在的事实，又能表示思想中出现的东西，两者肯定不能混同。也就是说，同一个谓词有两个意义。如果是这样，哪个意义是第一性的呢？阿奎那等概念自然实在论者认为，表示概念的意义是根本性的。因为正是概念决定了谓词的功能作用和使用条件，在其之下，该词才能正确地运用于语言活动之中。只有假定概念所决定的真值条件有因果作用，我们才能说某谓词表示的是某属性和关系。当代的概念实在论就是在广泛吸纳古今各种思想营养的基础上形成的一种非存在论。

这种实在论之所以被称做概念实在论，是因为它特别关心概念之类的抽象对象的本体论地位问题。它认为，抽象对象是可以认识的，人们可以获得关于它们的知识，其实质在于："它们是这样的概念的对象化的真值条件，这些概念是这些对象的内容。而真值条件的对象化是通过反映性抽象而完成的，在这种抽象中，人们要表征的是那不能成为对象的东西，例如，我们运用谓词表达式以之为基础的非充盈的认知结构。"①

当然，又应注意，概念实在论在说明抽象对象时，并没有假定存在着独立的柏拉图理念王国。因此它既不同于逻辑实在论，又不同于概念柏拉图主义。第一，在规定抽象对象时，概念实在论不像另外的两种理论那样，把抽象对象规定为被述谓为事实的实在。在它看来，抽象实在不是非充盈的实在，因此它们没有谓词的本质。第二，它不像逻辑实在论和概念

① N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 153.

柏拉图主义那样认为，抽象实在是独立于意识和文化之进化而实存的。在它看来，抽象实在，包括数，是语言和文化进化的产物。第三，从作用上说，抽象实在由于有自己的自主性，因此在知识和文化的进化中有必不可少的作用。第四，从认识论上说，逻辑实在论认为，抽象对象是可以为认知直接把握到的，而概念实在论认为，所有的知识都是以心理状态和过程为基础的，因此它们只能通过这些过程间接予以把握。正是通过这些中间环节，我们才得知：抽象对象是语言和思想之后存在的概念的内涵内容，或者说是我们的作为认知能力的概念的对象化的真值条件[①]。第五，在抽象对象的形成过程中，重要的枢纽是反射性抽象。正是由于它，一种非充盈的谓词概念的内涵内容转化成了抽象对象。而这种抽象是一个过程，只有进到成熟时期，这一过程才会结束。它有两个环节：一是将指称概念的内涵内容转化成述谓性概念；二是将述谓概念转化成抽象对象。

概念实在论对数这种抽象对象也倾注了大量的精力。数作为一种非存在是非存在研究中争论较大的一个对象。科齐雷那说："如何说明自然数的本体论地位……是哲学和认知科学中的一大难题。"[②] 概念实在论认为，概念实在论提出的原则能较好说明数的实质及特点，如"借助我们对抽象对象的那种分析可以解决这一问题"。因为抽象对象就是有指称作用的概念（即指示性概念）的相关项。而自然数有三个本体论方面，其中每一方面都对应于在双重反射性抽象、双重关联命题中涉及的三种表达式的一个或另一个。第一类表达式是关于数字量词短语的表达式，与这种表达式有联系的实在通常被称做数量，如"5把椅子""10个人"等。它们常作为指称表达式被运用，而表示的不过是指示性概念。通常与这些表达式相关的是对象性数量，而这些数量正好就是这样的抽象对象，即这些表达式表示的指示性概念的相关项。质言之，数量就是某些指示性概念的内容，亦即数字量词短语所表达的东西。应注意的是，有些数字量词短语并不指称特殊的对象，而只指称一般的对象。如果是这样，那么这些短语就可称做纯数字量词短语。第二类表达式是基数谓词，如"有12个数"，与之相联系的实在可称做基数属性。而"基数属性不过是述谓概念的内涵或概念相

---

① N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, pp. 153 - 154.

② N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 161.

关物”[①]。第三类表达式是作为抽象对象事项的数，这种数可根据谓词的名称化转换来解释。总之，自然数是一种抽象对象，而这种抽象对象又不过是由纯数字量词短语所表示的指示性概念所决定的述谓概念的内涵[②]。

在虚构对象的本体论地位问题上，概念实在论仍坚持它的实在论原则。如前所述，所谓虚构对象指的是虚构作品中发生的事情，例如，它们所包含的命题，它们所描写、刻画的人物、事件等。先来看命题。虚构的故事尽管是虚构的，但它们一经被虚构出来，其中就会产生出一种新的存在，即作为抽象对象的命题。不管其内容多么荒诞，命题作为抽象对象总是享有特定的本体论地位的，就像科学所表达的命题、人们信念空间中存在的命题一样。科齐雷那说，“命题是一种内涵对象”，“是各种故事的内容，不管它是真的还是假的”。命题所起的作用也能说明它的地位：“命题能使我们构造出一个有内涵内容的‘加括号世界’，在其中，我们又可以自由地设想、构造各种关于自然世界的假说和理论。”就此而言，这种命题也“有推进科学和技术发展的作用，进而有促进文化进化的作用”，除此之外，这类命题还有文学和审美功能[③]。另外，读者能对命题及其内容的真假作出评价，这本身就说明它有某种存在地位。因为“只有首先有对故事内容的理解，我们才能提出它是否真实，真实时空中是否有对应于命题的事态存在之类的问题”[④]。由上可得出结论：虚构对象都是内涵对象，这种内涵对象是虚构故事中所用的指称表达式的相关物。

概念实在论在讨论虚构对象的过程中，顺便对迈农的对象理论发表了自己的看法。在它看来，迈农经常讨论的非存在对象如“方的圆”属于虚构对象，因此可用解释虚构对象或内涵对象的方法来说明。例如，“方的圆既是方的，又是圆的”作为一种直接的话语无疑是虚假的，但在特定的虚拟语境下则可为真。假如说，我们构想一个故事，它发生在二维世界“Flatland”之中。在某个时候，那里有两个家庭，一是蒙塔古（R. Montague），二是嘉布勒特，他们共有一块封地。两家各有一个子女，一个叫罗密欧，一个叫朱丽叶。前一家人都是圆形的，后一家人都是方形的。两人秘密结合，生了一个小孩，他既方又圆。假如这个故事流传开来了，那么人们就会有意

① N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 162.
② N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 163.
③ N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 163.
④ N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 164.

义地谈论方的圆这个不可能对象，它甚至仿佛是真的一样。其实，只有当这种谈论相对于一个间接的话语语境，例如，相对于一个故事或相对于某人的有矛盾信念的信念空间时，才可看做真的。就上面的故事来说，在该故事中说方的圆既是方的、又是圆的，就是真的。因此可以说："'不可能'对象作为虚构、内涵对象，对于这样一些不同类型的事物来说是'不完全的'，它们在虚拟世界据说是事实。通过这种方式，概念实在论可以解释迈农的对象理论所说的不完全和不可能对象。"[1] 虚构对象也是如此，它"不过是这样的内涵对象，即弱化的指称表达式用抽象对象性术语指称的东西。这种对虚构对象之本体论地位的说明既能解释它们的不完全性，又能解释它们作为内涵内容的地位"[2]。

在指称、含义等问题上，概念实在论强调：语词的指称并不能等同于外在的被述说的对象，因为它具有迈农所说的"不完全性""亏欠性"，同时还有人为加上去的东西，正像被我们观察、述说的基本粒子中不可避免地渗透着我们的观察和看法一样。"含义"更是这样，它指的是从属于概念的一切东西。既然如此，只要弄清了概念的本质，那么便不难说明含义及指称。如前所述，概念作为心理活动直接与之打交道的东西，是类似于心像（images）的某种东西[3]。概念与它所表示的事物有相似性，但这种相似性又不是自然的相似性。总之，基于概念，就可使长期聚讼纷纭的含义与指称的问题得到统一的说明。

第三节　模态实在论及其争论

模态实在论建立的动机是试图说明模态判断合理性的根据和基础，清楚地阐释模态概念，为其提供形式语义学。其奠基性工作是由克里普克作出的，而创始人和主要代表人物是刘易斯。其突出特点是激进、极端。一方面，它大大拓展了非实存对象的范围，如把可能世界、不可能世界等看做其成员，并给予了优先的关注；另一方面，不再像迈农主义那样只承认其中立的"有"的地位，而强调它们有像实存对象一样的实存的本体论地位。

---

① N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 166.

② N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 167.

③ N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 171.

一　对迈农主义的“实存驳难”

从谱系学上说，模态实在论本来是现当代迈农主义发展的一个激进的产物，但在某些重要问题上，它又站到了迈农主义的反面。其突出表现是对迈农主义提出了所谓的“实存驳难”。一方面，他们像迈农一样承认实存与非实存之间的区别，但另一方面又认为，非实存与实在一样重要，甚至把非实存对象看做实存的，而不再像迈农那样只赋予它“所与”或中立的“有”的地位。这就是对迈农主义的别具一格的“实存驳难”。不难发现：这是一种走向了另一极端的驳难。因为它得出了迈农主义所否定的结论，即认为实际存在着就是具有某一或某些属性，而非实存对象像实存对象一样有这样或那样的属性，有时两种对象还可具有相同的属性，因此如果只承认有属性的实存对象有实存地位，而否认同样有属性的非实存对象有这种地位，这在模态实在论看来是神秘而不可思议的。总之，非实存对象像实存对象一样绝对、普遍地实际存在着。而迈农的非实存论否认它们有实存地位。

他们之所以得出这一结论是因为：第一，他们放宽了对“实存”（exist）的限制。根据迈农主义的标准，只有在真实时空中具体存在着的东西，才能被认为是实存的。而刘易斯等认为，只要一对象有属性，或例示了属性，那么就可承认该对象有实存地位。其著名口号是：有属性就有实存地位。不仅如此，他们还放宽对存在空间的限制。按传统的观点，只有在真实的或现实世界的空间中存在的东西，才能说有空间定位，而刘易斯等认为，空间定位有两种，一是定位在现实世界的空间中，二是定位在逻辑空间中。由此引出了他们的可能世界语义学的另一基本原则：一切有（或实存）的东西，都可定位在逻辑空间的某一处。第二，他们能得出如此有悖常理的结论，还根源于对“属性”作了新的分析，并有“非同凡响”的“发现”。究竟该怎样理解属性，这一直是有争论的问题。刘易斯等认为，一个属性不过是它的一切例示的集合。例如，“是红的”是一种属性，如花表现出的红、鱼表现出的红甚至飞马的红等，合在一起就是“是红的”这种属性。特别要注意的是，这里的“一切例示”不仅包括该属性在现实世界的例示，还包括在别的可能、不可能世界的例示。例如，“是一匹马”这样的属性，正好就是所有的马的集合，其中包括飞马。“珀伽索斯”就是所有一切马中的一个成员，或马的一个例示。在这里，成为一匹马这样的属性的例示与成为一匹飞马这样的属性的例示，是没有根本区别的，如果有区别，也只是种属

关系上有一些差别，如成为一匹马的范围更大一些。

从属性的角度看，现实世界的对象与别的世界的可能的、非现实的或非实存的对象之间是没有什么区别的，这些世界不仅以相同的方式拥有自己的对象，而且它们可能具有相同的对象。例如，这个世界的马和别的世界的珀伽索斯不仅都有属性，而且还有某些完全相同的属性，如是一匹马，这个世界的山和别的世界的金山也是如此。刘易斯等由此推论说：既然非实存对象与实存对象在拥有属性上是没有区别的，因此就可得出结论说，仅在这一点上，它们是相同类别的对象。如果是这样，只承认一个有实存地位，有空间定位，而否认另一类对象有这一特点，就是没有道理的[①]。

二　可能和不可能世界

在非实存对象中，模态实存在论最宠爱的是可能和不可能世界，探讨得最多的是这样一个模态形而上学问题，即可能和不可能世界是否存在，如果存在，它们在什么意义上存在？刘易斯等认为，他们关于可能世界的模态实在论可推广到不可能世界及其居民之上。在刘易斯看来，可能世界不仅是存在的，而且可用这些世界来补充不可能世界，从可能世界中，把不可能世界构造出来。其基本精神是：把命题当做本原，接着构造和据以定义各种世界。在他们看来，不管是可能世界还是不可能世界都可定义为命题的集合。区别在于：可能世界是命题的无矛盾的统一、连贯的集合，而不可能世界可能是命题的矛盾的集合[②]。其基本观点主要有：

第一，我们的世界不止一个，而是不定的多，其中不外两大类，一是现实世界，二是可能世界。

第二，现实世界和可能世界的区分是相对于说者而言的。所谓现实世界是指“属于我的世界”，即属于说者的世界，所谓可能世界是指各种可能性，如“A 是可能的”，意即 A 是一个可能世界。它们是现实世界的说者无法述说的。对于地球上的我们来说，我们的世界是现实世界，别的世界是可能世界。而对于其他世界的说者来说，他们的世界是现实世界，而它之外的世界包括我们的世界是可能世界。刘易斯指出：“现实世界”是一种索引性语词，指的是这样的世界，即说这个词的个体所述说、所建构

① H. Carteñada, “Fiction and Reality: Their Fundamental Connections,” *Poetics*, 8 (1979), pp. 31 – 62.

② D. Lewis, *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell, 1973, pp. 430 – 434.

的世界，因此每个说者的现实世界是各不相同的。说者不同，世界不同。由此所决定，世界一定是多。多世界是时空上相互关联的事物所组成的最大的部分学总汇。所谓部分学是这样的逻辑学理论，即研究部分与整体的关系以及交叠关系的广义个体的理论①。

第三，不仅现实世界有本体论地位，而且可能世界和不可能世界也是如此。它们像现实世界一样存在，其真实性、实存性一点也不逊色，它们或者是一个遥远的星球，或者是另一个宇宙。这就是关于可能世界和不可能世界本体论地位问题的最为激进的观点，即所谓的真实存在说。除此之外，还有一些较温和的说法。例如，克里普克的可能状态说认为，除现实世界之外，并不真的存在什么可能世界。如果说有可能世界的话，那么，它们不过是现实事物的各种可能的状态而已，而现实事物是此前的各种可能状态中的实现了的一种可能状态。卡尔那普的状态描述集理论认为，可能世界没有任何本体论地位，它们指的不过是解决命题之真值问题的句子集或状态描述集。当然，应注意的是，刘易斯等说可能世界实存并不等于说它们是现实的。因为这种理论在实存与现实、或实在与例示之间作出了明确区分，认为，说一对象实存于可能世界并等于说它是现实的。只有当它在特定的（如这个或那个）世界被例示，才能说它是现实的。基于这一区分，可能世界语义学认为，这种语义学中所说的多世界和其中所具有的对象都可以说是实存的。说它们实存，就是说它们有某些属性。当然，有无属性、有什么样的属性是随着世界的变化而变化的。例如，一个可能世界中的某一对象可能有某些属性，它到了另一世界就可能失去这些属性，而拥有别的属性。总之，在可能世界语义学的语境之下，模态实在论承认可能世界有特殊的实存地位。它们在这个现实世界只是可能的，甚至不存在的，但在可能世界中却是具体的，甚至是现实的②。

第四，每一个世界，不管是可能的，还是现实的，都是一个具体的实在，它们均由个体及其属性和关系所构成。这个实在是完全的，且是确定的。所谓“实在”即是实在地存在着的，“实在世界”就是存在着的、有本体论地位的世界。在模态柏拉图主义看来，所有的世界，包括现实世界和可能世界都是实在世界。因此根据这种理论，可能性不再与实在性相对

---

① D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986, pp. 70 - 86.

② D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986, ch. 3.

立，每一种可能性都有实在性。这与柏拉图主义相信形式、共相有独立的实存性和存在地位有共同之处，只是它突出的是可能性、可能世界这样的模态现象，因此常被称之为模态柏拉图主义，或模态实在论。

第五，从语言和逻辑的角度看，模态实在论的中心思想可以这样表述：条件句（如果 A，那么 B）的真值是它客观具有的，或者说这些真值不依赖说出条件句的人的语言和思维能力。真值之所以是客观具有的，是因为条件句的前件和后件的真值是在与我们的世界适当地并客观地相似的世界中具有的，相应地，命题由于对应于实在而又独立于思想的事态，因而客观地具有自己的意义。通过这样的分析，模态实在论似乎实现了它的一个预定的目标，即为模态命题的客观有效性提供基础。

三 模态实在论的论证

坚持可能世界存在的一个重要根据是：只有承认它们的存在，才能说明历史上恼人的非存在问题和有关语句如否定性存在陈述句的语义性，亦即“柏拉图胡须难题”。这类问题在巴门尼德那里已经出现了，只是他人为地把它捂住了，没有让它明显地表现出来。巴门尼德的基本观点是：存在是存在的，非存在不存在，因为我们既不能思考，又不能述说非存在。事实上，人们不仅可能说和思非存在，而且还经常如此做。如果是这样，问题便不可避免地发生：如果非存在真的不存在，人们如何可能思和说它们？如果它们不存在，人们为什么能指称它们？为了准确表述这类问题的实质及特点，蒯因恰到好处地创造了“柏拉图胡须”这一概念，它意指的恰好就是巴门尼德和柏拉图所碰到的非存在难题。从语言的角度看，它则表现为这样一个语义学、逻辑学问题：一个包含空名的语句为什么是有意义的？否定性存在陈述句（如“金山不存在”等）为什么是真的？显然，在理解后一命题时必然会发现：如果句子的意义和真取决于组成它的词项的意义和真，而“金山”等词尽管有意义，但并无指称，无与之相对应的实在对象，那么该句子的真是如何可能的呢？

为了解答这类难题，各种争奇斗艳的理论层出不穷。如前面曾考察过的罗素的摹状词理论就是其中的佼佼者。弗雷格基于他的含义和指称理论，也作了自己独具一格的解答。词项和句子都一定有含义，但不一定有所指。这个原则能较好地说明所谓的“柏拉图胡须难题”：一个包含空名或包含并不指称任何实存事物的概念的句子为什么是有意义的（例如，

“珀伽索斯是飞马”）？这是因为根据所谓的意义组合性原则，句子的意义依赖于构成它的组成部分即语词的意义组合，如果语词有意义，那么句子也有意义。在包含空名的句子中，空名及别的语词都是有意义的，因此句子有意义。而句子之所以没有指称，是因为作为句子的组成部分的某一个词项没有指称。由于没有指称，整个句子即为假。

模态实在论的解答更为简明扼要：有关的句子之所以有意义，是因为存在着相应的可能世界。布鲁斯·昂以虚构对象为例作了说明。陀思妥耶夫斯基的小说《白痴》中有个角色叫梅什金公爵。他说：“我们会设想这个角色有某种存在之性质，但由于我们完全知道陀思妥耶夫斯基的梅什金公爵从未实际存在过，并且将来也永不会实际存在，因此我们似乎在肯定一个仅仅可能的人的是（存在），一种非现实的可能性。”[①] 可能性有逻辑、物理、实践三种可能性。

下面我们看刘易斯对可能世界的论证。其基本主张是：可能世界是真实存在的。因为事物都有这样那样的可能性，如果不承认有多种不同的可能世界，那么这种事实上存在的可能性就无法得到合理的说明。他把自己的观点称做“关于可能世界的实在论”（realism about possible worlds）或简称模态实在论[②]。所谓可能世界指的是“可能所是的种种方式”或可能存在的种种方式，相信它们像实在一样实际存在，即是关于可能世界的实在论。刘易斯对此的论证是：“事物除了所是方式之外，还可能是别的样子，其真实性是毋庸争辩的。我相信，你也一样会相信：事物可能成为无限不同的东西。但这是什么意思呢？用日常语言解释就是：事物除了以它们实际所是的方式存在之外，还有许许多多可能的存在方式。就其表面而言，这个句子是一种实存量化。它说的是：在某种描述之下，实际上存在着许多实在，即是说‘事物可能有许多是其所是的方式’。”在他看来，从语言的角度看，用“可能”之类的模态量词对对象所作的量化，其实可看做用“存在”“实存”之类的存在量词所作的量化。例如，说“某物可能存在”，可理解为“事物可以以许多方式实际存在”[③]。从逻辑上说，只

① 布鲁斯·昂：《形而上学》，田圆等译，中国人民大学出版社，2006，第 84 页。

② D. Lewis, “Counterfactuals and Comparative Possibility,” *Journal of Philosophical Logic*, 2 (1973), pp. 418 - 446.

③ D. Lewis, “Counterfactuals and Comparative Possibility,” *Journal of Philosophical Logic*, 2 (1973), pp. 420 - 421.

有像他这样论证可能世界，才不致陷入困境，别的论证方式都有麻烦。换言之，对可能世界的实际存在，如果还能提出别的令人满意的有根有据的论证，那么他便承认他的模态实在论是错误的，但问题是找不到比他的模态论证更好的论证，因此他的论证为真。这就是他为可能世界实际存在所作的反事实（counterfactuals）论证。

根据通常的本体论标准，不可能世界更是一种非存在，其论证的难度可想而知。雅吉萨沃（T. Yagisawa）提出：可根据刘易斯对可能世界的论证，建立关于不可世界存在的类似论证。他把它称做对不可能世界的“平行理由论证”（the parallel-case argument）。其要点是：既然事物可能以许多方式存在，既然如果除了实际的存在方式之外，还有许多别的存在方式，那么同样有理由说：事物不可能同样有许多种存在的方式，换言之，不可能世界像刘易斯所说的可能世界一样可能以无限多的方式表现出来。所谓不可能世界就是不能如此存在的世界，即可能如此存在之外的一切方式。雅吉萨沃自认为，这个论证十分简单，只要将刘易斯所说的“实存量词”（“实存”“实在”等）分别替换为“中立量词”，如中立的“有”（there is）和“对象”（或事项），那么就等于完成了对不可能世界的论证。他得出的也是一种模态实在论结论，所不同的是，这结论不是关于可能世界的，而是关于不可能世界的[①]。倡导支持这一论证的人很多，如内勒（M. Naylor）早在1986年就提出过类似的论证[②]。对于不可能世界的论证还有另一种形式，即反事实论证。它是这样的：如果否定不可能世界存在的理由、根据是判决性的，那么为他所拓展了的模态实在论便被枪毙了。如果所提供的根据不可信，那么不赞成关于不可能世界及其居民存在的理论，就会导致这样的结论，即刘易斯的模态实在论就没有为模态话语、不可能前件的反事实、属性与命题的同一性提供充分的语义学。而事实上，刘易斯提供了这样的语义学，因此否定拓展了的模态实在论的根据是不可能成立的。这一论证显然是雅吉萨沃仿照刘易斯的反事实论证所提出的一个论证。

相信可能世界存在的另一个推论是：有这样一种现象，即有些事物是在想象中存在的，但其实并没有真实的存在地位，如上帝、可能世界、必然世界等，但是没有实存地位并不等于不能被思考和言说，并不等于不能

---

① T. Yagisawa, "Beyond Possible Worlds," *Philosophical Studies*, 53 (1988), pp. 175 - 204.

② M. B. Naylor, "A Note on D. Lewis's Realism about Possible Worlds," *Analysis*, 46 (1986), pp. 28 - 29.

被有关的学科研究，毋宁说，它们是可以成为有关科学的对象的。事实也是这样，如宗教哲学就在研究上帝，模态逻辑和哲学就一直在探讨可能世界和必然性。如果是这样，有关科学所一直在探索的这个对象本身该作何理解呢？既然被研究，似乎就有自己特殊的存在地位。如果不以某种形式出现，怎么能被研究呢？尤其是，模态思维是如何可能的呢？对可能性和必然性进行模态思维是一个客观的事实。而任何思维之所以可能，一个必要的条件是，它关联着一个对象。对现实事实的思考无疑是这个样子，但模态思维是否也是这样呢？模态实在论者认为，也是如此。模态实在论也有对象，只是这对象比较特别。对此，模态实在论有不同的说明。一是基质主义（haecceitism）的说明：一对象不同或相同于另一对象，完全取决于它所具有的本质。这里的本质是指属于本质的属性集合。科幻小说中的人物可看做可能对象，他们之所以相互区别，是因为他们都有自己的本质，这本质实际即作家加于其上的种种属性及其集合。二是反基质主义，它强调：一对象是否相同或有别于别的对象，不是取决于属性后面所隐藏的本质，而取决于属性本身。一个对象如果在一个世界具有一个属性而在另一世界不具备这一属性，那么两个世界就存在着实在的差异。

可能世界的存在似乎较好理解，因为可能与不可能之间存在着明确的界限，例如，一个人没有成为音乐家的可能性，再努力、被提供的环境再好、再合适，都无济于事。而如果有其可能性，情况就不一样了。这说明，可能世界的存在是有一定的客观根据的，不是子虚乌有。但不可能世界就不同了。既然是不可能的，它怎么能实存呢？刘易斯等的根据是：如果要说明条件句尤其是虚拟条件句，那么就必须预设不可能世界，否则这些句子客观存在的意义便无从说明。质言之，要建立关于条件句的语义学，必不可少的是相信不可能世界存在。因为要给条件句赋值，就得承认或假定存在着一个不可能的世界。例如，要理解“如果珀伽索斯是一匹非实存的马，那么……”，就得假定这样一个不可能世界，即有这样的违背矛盾律的不可能对象，一种并非不实存的马。里德（S. Read）说：“条件句的语义学要求我们除了可能世界，还要允许有矛盾式在其中为真的不可能世界。”不过他又强调他的看法不同于迈农和早期罗素的看法。因为他只承认非实存对象存在于可能和不可能世界，并不认为它们能存在于现实世界。在量化和量词的范围问题上也有不同。里德说：“当我们说，‘对某个’或‘对所有’时，我们是对现实存在的事物进行量化呢，还是对可

能存在（或不可能不存在）的事物进行量化？罗素在 1903 年认为应该对‘每一可想象的’事物进行量化，迈农对‘不存在如此对象的那些对象’进行量化，而我显然不这样认为。”①

四 模态实在论引发的争论

模态实在论尽管提出了新颖的、有进一步研究价值的问题，但自身也面临着许多理论难题，因而受到了广泛的讨论和批评。第一，如果现实世界与诸可能世界一样实在，那么将导致这样一些无法解决的难题：首先，可能性与必然性显然是不同的，现实世界与可能世界之间事实上也是有区别的，但区别何在呢？如果每个世界构成一个具体的实在，那么没有一个对象可能出现在多于一个的世界中，也就是说，对象可以有摹本，即在其他世界中可以有面貌相似的东西，但它们与那个只出现在一个世界中的对象不能等同。为了说明可能世界与现实世界的区别，模态实在论可能会诉诸本质，而这样一来，又会导致“一种没有被证明为正当的本质主义”②。第二，模态实在论是反常识、反直觉、反科学的，因为一般的人包括大多数科学家都相信：我们的世界是唯一的，我们的世界是现实的，其他世界是可能的，而可能的东西在没有变成现实之前什么也不是，等于无，因此谈不上什么实在。第三，存在着许多模态系统，大量的模态逻辑是出于纯形式的兴趣而建立的，它们并不对应于任何实在的模态概念，因此正如里德所责难的：“对所有这样的系统，模态柏拉图主义应该说什么呢？在每一个这样的系统背后是否存在一个范围完备的具体实在，或者只有某些系统背后存在这样的实在？如果是后者，那么是哪些系统呢？”③ 这些对于模态实在论来说都是难以回答的问题。第四，模态实在论创立的动机是为了说明模态判断的客观性基础。在它看来，模态判断之所以能作出来，之所以有效，如“9 大于 7 是必然的”是因为它后面存在着模态实在，就像现实世界的实在保证了有关认识的客观性一样，模态实在保证了模态判断

① 斯蒂芬·里德：《对逻辑的思考》，李小伍译，张家龙校，辽宁教育出版社，1998，第 164 页。

② 斯蒂芬·里德：《对逻辑的思考》，李小伍译，张家龙校，辽宁教育出版社，1998，第 131 页。

③ 斯蒂芬·里德：《对逻辑的思考》，李小伍译，张家龙校，辽宁教育出版社，1998，第 147 页。

的客观性。问题在于：模态实在是我们思维的结果，是抽象的可能性，因此在本质上是主观的、任意的，因此它所说的客观性如果不是一种神话，至少也是能轻易甚至能任意地得到的东西。如果是这样，它们有什么客观性呢？以之为基础靠得住吗？

模态实在论所受到的最严厉打击来自于著名哲学家蒯因。他不仅否定模态实在论，对其痛加批判，而且抛弃了模态逻辑和与之相关的可能世界形而上学。在他看来，弗雷格和量化模态逻辑实际上会导致这样的本体论结论：即使没有具体对象，但对每个假定对象（如金星）都有一大批不同的个体概念或含义或抽象实在（如晨星、暮星等），也就是说，对于任一语词，一旦被给定，就有一个语言对象域，其中的存在是说出该语词时假定的实存，是它们的本体论前提，或本体论承诺。这实际上陷入了早已声名狼藉的柏拉图主义，即犯了本体论的自由主义错误，承认不存在的东西存在，如承认概念作为抽象实在而存在，或承认有独立于外延对象的内涵实体存在。由于否定这种本体论结论，因此蒯因也否定模态逻辑。

鉴于蒯因等的强有力的批判和模态实在论本身无法摆脱的内在困境，一种折中的中间道路即现实主义便应运而生。一方面，它不否认可能世界，另一方面，它又明确把现实世界与可能世界严格区分开来。这样一来，似乎既避免了模态实在论抹杀可能世界与现实世界界限的局限性，又没有倒向另一极端。它有两种具体操作：一种操作是还原论，其中一个变种是把可能世界等同于现实世界的基本元素的组合，即用时间点、原子或其他东西这样的元素及其复合来解释可能世界。这种观点尽管能说明可能世界，同时又没有把它与现实世界混同起来，但是有一个缺陷，那就是无法说明可能世界的多样性。另一种操作是温和实在论。里德自认为，他赞成并论证了这一观点。当然还有别的支持者，如斯托尔纳克（R. Stalnaker）等。其基本观点是："可能世界是一种我们的世界可能如此的状态，它们是实在的，但并不构成具体的实在。它们是抽象的可能性，是我们思维抽象的结果，但它们独立于我们的思维，因此是客观的。"[①] 它的合理性在于：具有兼容并包性，因此吸收各家之长，抛弃各家之短。如承认可能世界不同于现实世界的特点是：是抽象而非具体的，依赖于思维，但又独立

① 斯蒂芬·里德：《对逻辑的思考》，李小伍译，张家龙校，辽宁教育出版社，1998，第147～148页。

于思维，因而是客观的、实在的。由于有这些特点，因此似乎是“最有前途的观点”①。

在笔者看来，不管是关于可能世界的模态实在论，还是关于不可能世界的模态实在论，无疑都是有问题的。首先，它们所作的论证无非是在“实存”等概念上大做文章，在里面塞进自己喜欢或对自己有利的意义，然后再把它用到可能和不可能世界之上。很显然，以这种方式说它们实际存在，其实等于以别的方式说它们并不实际存在。因为这里的实际存在不是人们约定俗成的那种实际存在，即不是现实时空中的具体个别的实在，而是在逻辑空间中的存在。其次，这些论证还有把语言与实在混淆起来的错误。例如，语词是否意指某种不同于它们的实际所指的东西，与世界不可能所是的方式是没有关系的。因为有这样的可能世界，在其中，语词并不意指它们实际所指的东西。因此语词是否可以指称某种不同于它们实际所指的东西，与世界可能所是或可能不是的样子是没有关系的。总之，正如帕斯齐（K. J. Perszyk）所说：“没有理由说：如果刘易斯的模态实在论是应予接受的，那么扩展了的模态实在论也是如此。……要论证真的有（不管是实际存在的、还是中立的）这样具体的世界及其居民，它们不仅是非现实的，而且是形而上学上不可能的，几乎是没有理由的，甚至根本就找不到什么根据。”②

第四节 自然实在论

自然实在论承认自然界有共相、共性实存。自然界中共同的东西有三种，一是属性，二是关系，三是自然种类或类型（natural kinds），它们可分别一致于某种概念。属性、关系作为共性存在，这不难理解，因为寓于诸个别属性、关系中的一般的属性、关系就是其形式。但什么是自然类型？自然实在论回答说：它们“指的是自然中的一种因果结构或机制，人之所以能做出自己的活动、行为，是因为有这种基础，它们仿佛以属于那个自然类型的对象的方式起着作用”。从本体论上说，自然类型是自然世

① 斯蒂芬·里德：《对逻辑的思考》，李小伍译，张家龙校，辽宁教育出版社，1998，第147～148页。

② K. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Acadermic Publishers, 1993, p. 278.

界的内在等级结构的必不可少的组成部分①。通俗地说，自然类型就是自然事物所构成的类，如通名“水”“黄金”等所表示的东西。不难看出自然实在论不同于传统实在论的地方：一是承认共相、共性有自己的自然的、独立于人的抽象活动的存在地位；二是增加了自然类型这一新的共相形式。

当然，又应看到，共相尽管有自己的自然存在，但又不能由此断言，它们能独立于自然界及其因果链而实际存在着，即不能像柏拉图主义所说的那样以独立的、乃至本原的形式存在于个别之外或之先。质言之，共相只能存在于自然事物之中。例如，作为自然实在论的一种样式的逻辑原子论对谓词的说明就足以体现这一点。早期维特根斯坦用非充盈的物质性质和关系，即作为原子事态之诸构形的自然属性和关系，取代了弗雷格的非充盈的、逻辑上真实的属性和关系。在维特根斯坦看来，实在不过是原子事实的总和，一事实谓词结构就是作为那事实之构成样式的物质属性和关系。从本体论上说，他认为复杂的自然界是由简单的对象或原子事实所构成的。所谓“逻辑原子”是指构成世界的最基本的感觉材料。这里的感觉材料不是指主观的感觉，而是感觉所接触到的最小、不可再分的基本单位，如被看到的红花上的一点红斑，它们合在一起就成了被看到的花的红色。从语言表述上说，将逻辑原子陈述出来就形成了原子命题。原子命题由两部分构成：一是以“这”“那”等指示代词形式出现的逻辑专名，它们代表的是感觉材料；二是感觉材料的性质与关系。原子命题是语言的基本单位，以不同形式组合就变成了分子命题。整个语言系统又是由分子命题构成的。被语言描述的世界与语言是对应的。如逻辑原子对应于原子命题，事实或事件对应于分子命题，由事实构成的世界对应于由分子命题构成的全部语言。

罗素早年坚持的逻辑原子论之所以被看做一种自然实在论，是因为他在逻辑原子或更高一层的事件彼此之间的关系问题上，反对内在关系说，而坚持外在关系说。以莱布尼兹为代表的一些传统哲学家认为，构成事物及世界的最后单元是彻底封闭的，不可能与其他对象发生关系，因此个体与个体之间没有真实存在的关系，即使世界上有关系，它也不过是个体所具有的属性。罗素意识到：内在关系说既与客观的事实相矛盾，因为事物

① N. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Dordrecht: Springer, 2007, p. 281.

事实上都是相互联系的，而且也不能满足逻辑学新的发展需要。新兴的逻辑需要的是外在关系说。所谓外在关系说，就是认为关系并不是依附于事物的属性，而是事物之间的一种客观存在。也就是说，世界上除了有独立的个别（如个体事物、第一性质、第二性质等）之外，还有一般的属性、共相存在，不仅如此，关系也有自己的独立存在的地位。而在坚持紧缩本体论标准的人看来，共相、共相、独立的关系都是非实存的东西。因此在特定意义上可以说，主张世界上有独立的外在关系存在，不管是以实存形式存在，还是以亚实存形式存在，都属非存在论的观点。

罗素坚持外在关系说有很多根据和论证。其中之一是看到了传统的内在关系说走入了死胡同，有无法解答的理论难题。以 a 与 b 的关系 R 为例。如果认为关系 R 内在于 a 和 b 之内，那么两种关系，即 R（ab）和 R（ba）便没有区别了。比如说，伦敦和巴黎之间的位置关系，如果根据内在关系说，"伦敦在巴黎西边"和"巴黎在伦敦东边"就无法得到合理的说明。只有承认关系有其独立性，具有不依附于个体事物的特点，才能说明有关的关系事实[①]。

自然实在论是作为约定论（conventionalism）的对立面而出现的。后者认为，把世界万物分为不同的种类，或对之作出不同的范畴化，如动物、非动物、人、水、火等，都是任意的、方便的、约定俗成的，并没有客观的依据。而自然实在论认为，把自然事物分为不同的类型或种类，如水、动物、人、植物等，不是任意的、方便的分类系统，而有其客观依据。不同的分类描述了自然中的不同的、真实的类别。这类种类或类型都有其实存地位，故可称做自然种类或类型。这里的"自然"是相对于"人为""约定"而言的。坚持类型是自然、客观的实在的观点就被称做自然实在论。

---

① 罗素：《西方哲学史》，何兆武等译，商务印书馆，1982，第 20 章第 3 节。

第七章　迈农主义的“标准”阐释

根据帕斯齐的判释，迈农之后的迈农主义阐释不外两种走向：一是“标准”的阐释，其特点是既坚持迈农主义的基本原则，又试图对之作出辩护和发展，尤其是从形而学上角度阐释迈农的对象理论。二是“非标准”的阐释，其特点是用新的范式对迈农的理论作出新的解释，如根据属性集合来解释对象，或用模态逻辑或虚构哲学来解释迈农的理论[①]。查尔斯也有类似的看法，认为坚持前一倾向的人实际上构成了现当代的新迈农主义阵营[②]。其代表人物主要有第四章所述的劳特利，这里要述及的帕森斯、兰伯特和拉帕波特等。坚持后一倾向的主要是后面两章要考察的一些哲学家。

第一节　帕森斯：迈农主义的发现与发展

帕森斯是一个因全面系统地研究过迈农对象理论而在圈内享有极高声望的哲学家。通过考察，他发现：第一，迈农思想中的闪光点和内在价值被一般论者尤其是批评者忽略了。他说：“我觉得，批评在理智上是必要的，但我坚持认为，迈农的观点中有某些非常真实的、但被疏忽了的东西。”[③] 既然如此，迈农主义本来具有的潜在形而上学意义便被埋没了。在他看来，迈农主义“实际上会对非常一般的形而上学或元形而上学理论产生影响”[④]。第二，迈农主义还有发展的空间。他说：“可以建立一种相似的理论，它既能保护迈农的大多数激进的、鼓舞人心的本体论观点，……又能免遭标准的责难。”[⑤] 换言之，只要做出必要的探

---

① K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, “Preface.”

② C. Kirhoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, U. S. A: University Microfilms, Internaational, 1985, V.

③ T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, xii.

④ T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 233.

⑤ T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1978, vii.

索，便可建立一种新的理论，一方面，它继续保持自己特立独行的反传统品格，另一方面，它又能为那些持正统观点和否定立场的人所理解。帕森斯的工作正是按这种思路进行的。我们先来看他对迈农理论的新的阐释。

一　迈农主义的创发性解释

帕森斯像迈农一样相信对象的范围大大超越于实际的存在，并赞成这样一个似乎矛盾的原则：非实存的对象也是有的。要理解这个原则，首先要正确理解对象，而要如此，必须对对象与属性的关系作更明确的论述。如果帕森斯真的像他承认的那样对此作出了“更明确”的论述，那么就可把这看做他对迈农主义发展的第一个表现。

帕森斯的论述是从下述假定出发的，即“两个对象不可能具有相同的属性”，或者说，“一个对象至少具有一个它独有、而别的对象所没有的属性”[①]。如果是这样，那么便可推知：特定的对象与它的属性集合是对应的。因此知道某属性集合，就可推出相应的对象，反之亦然。基于此，只要有足够的耐心，就可把全部具体实存对象的全部库存弄清楚，并根据其属性集合一一列举出来，甚至写出包罗万象的库存清单。这一看法当然是正确的，因为任何实存的东西都是属性的集合。一个事物之所以不同于别的事物，是因为它有自己特殊的属性及其集合，至少有一个属性不同于别的事物。

帕森斯由此进一步认为，这种说明对象的方式（即对象等于属性集合）可以推广到非存在对象之上。例如，如果得到了下述属性集合：{紫红色，有翅，是骆驼}，那么就等于有一个对象：紫红色的飞骆驼。这当然是一个非实存的、不真实的对象。尽管如此，这并不意味着世界上绝对没有这样非真实的能飞的骆驼。总之，用这种方式，可以把一切对象（包括存在和非存在的）的目录编制出来。

有这样的问题，即人们可以想出这样的属性集合：{紫红色，有翼，是骆驼，实存}，与之对应的对象将是什么呢？帕森斯说，它也将是一个独一无二的对象，即紫红色的、能飞的骆驼，其不同于前述驼骆的独特之处是：它还有实存的属性。但是世界上并不存在这样的东西，该怎样解决

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, draftmanuscript, 1978, p. 11.

这一难题呢？

帕森斯认为，只要进到属性界域，对之作出适当的区分，上面的难题便不攻自破。由上可知，理解迈农的对象概念的关键是理清对象与属性的关系。但问题是，该怎样理解属性呢？尤其是该怎样理解“存在”“实存”这样的谓词或属性（如果是属性的话）？帕森斯的办法很明确，那就是抓住迈农语焉不详的一对范畴，即核内（nuclear）与核外（extranuc-hear）属性，对之作出深入细致的挖掘和发挥工作，并以此为红线，切入到迈农主义之中，从而形成关于迈农主义的一种独特的解释学，即以核内—核外属性为参照系的解释学。这可看做他对迈农主义的最有个性的发展。

由于谓词是表述属性的，因此核内—核外属性之区分也可称做核内—核外谓词之区分。帕森斯强调，对之作出区分，有两个维度。第一个区分、说明的维度是依据常识，如一般人认为核内属性是指绿的、高的等，相应地，核内谓词便有“是绿的”“是高的”等。核外谓词包括“实存”“是神秘的”“是虚构的”“是可能的”“是不可能”“迈农所想到的”“某人所崇拜的”等。换言之，如果一种属性直接属于一个个体，每个人对此都没有异议，那么它就可算做是核内属性。例如，“是红色的”“是重的”等所表述的属性就是如此。而“实存的”和“可能的”等则不能表述对象的直接的属性，只能表述那些间接的、超经验的、常有争论的属性。质言之，核外属性不是对象所具有的属性。第二个区分说明的维度是从句法和语义学上的区分。从句法上说，人们一般用代词的主格形式表示关系中的对象，如不说“他比我（me）高”，而说“他比我（I）高”。从语义上说，核外关系是派生的比较关系，而本质性的比较关系是核内关系。如真实的我比我周围的某个真实的人要高，表现的是我俩内在的结构关系，而核外关系是核内关系的弱化形式。核外谓词可以表示不真实对象之间的关系，或一个真实、一个不真实的东西之间的关系。

不管怎么区分，帕森斯所说的意思应是很清楚的，其实质就是要说明真正的对象的本质特点。具体而言，核内属性的非空集合与真正对象之间存在着关联，即是说，对象与核内属性之集合有关联，但不能等同，或者说真实对象与完全集合相关联，非存在集合与不完全集合相关联。一集合是完全的，当且仅当一对象对于任何核内属性来说，有那属性或它的否

定，否则，集合就是不完全的。也就是说，有两类属性，一是核内的，二是核外的。所谓核内属性是指由对象本质所固有的属性，或构成对象本质的东西，如是蓝的、是高的等[①]。它又有两类：一是构成性属性。所谓构成性属性是指在描述它们所属对象时被明确述及的属性，如要描述金山，就得述及金、述及山，这里的金、山就是金山的构成性属性。二是对象的连续性属性。它们有时是对象构成性属性所包含的属性，有时是为构成属性所蕴涵的属性，例如，在金山的例子中，“是物质事物”“有广延”，就是这样的属性[②]。而核外属性是对象本质之外的东西。

后一属性较为复杂。为了说清楚，帕森斯从谓词说起。他认为，这类属性也可用谓词表示，而表示这类属性的谓词不外四种：第一是本体论谓词，如“实存”（exists）、“是神话”“是虚构的”；第二是模态谓词，如“可能”“不可能”；第三是意向谓词，如“为迈农所想到的”“为某人所崇拜的”；第四是技术谓词，如“是完全的”等[③]。

由于对属性作了上述区分，因此帕森斯对对象的看法尽管没有偏离迈农的大方向，但发生了一些新的变化。根据迈农的早期理论（MOT^0），被称做金山的对象是 $Ix\forall F(Fx\equiv F=G\vee F=M$，即是说，它是具有是金子和是金山这样属性的对象。而根据新的对象理论，被称做金山的对象是所有具有核内属性的对象，这些属性是为“是金子”和“是山”这样的核内属性所蕴涵的属性，用公式表示即是：$Ix\forall F^nCF^nx\equiv G^n\Rightarrow F^n\vee M^n\Rightarrow F^n$。

这一新的理论能避免先前理论的难题吗？其倡导者的回答是肯定的。就它是否违背矛盾律这一问题来说，这一理论指出：实存是一种核外属性，不是核内属性，而只有核内属性才是对象的构成性属性，因此该理论由于坚持了这一区分便不再承认实存在着金山这样的对象。换言之，金山这一对象本来具有的属性是“是金子”和“是山”，而“存在”只是它的核外属性。既然如此，它就不会陷入“非实存的金山实际存在着”这样的自相矛盾或悖论。

再拿前面的“实存的、飞着的骆驼”来说，帕森斯认为，根据他的上述区分，这一命题并未陷入与事实的矛盾。这里的“飞着的”表示的是骆

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 23, 68 - 81.

② D. Jacquette, *Meinongian Logic*, Betlin-New York: De Gruyter, 1996, p. 81.

③ R. Routley, *Exploring Meinong's Junle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1980, p. 496.

驼的核内属性，而“实存的”表示的是核外属性。所谓核外属性是核外谓词表述的属性，它们不是个体的常见属性，而是有争论的、外在无关的属性，如“虚构的”“可能的”等谓词所表示的属性。它们并不代表与某对象对应的属性集合中的任何属性。“实存”也属于这样的谓词，并没有指谓“飞着的骆驼”这个属性集合中的任何属性，因此它的出现并不会使“飞着的骆驼”陷入与事实的矛盾[①]。

总之，核内属性与核外属性之区分，对于帕森斯这样的新迈农主义者来说意义非同小可，其表现之一就是从新的角度对长期莫衷一是的“实存”一词的意义及其与“有”或“所是”的关系作了有利于迈农主义的澄明。它强调“实存”像“神秘的”“虚构的”“可能的”“不可能的”等一样是核外属性，而核内属性的非空集合与真实的对象相互关联。即是说，对象关联于（而不是等同于）核内属性的集合，如真实对象与完全集合相关联，非实存对象与不完全集合相关联。对象之有或所是与对象的实存是不同的。作为谓词，“实存”适用于我们通常视之为实存的常见或具体的对象。金山之类的对象不是具体的，因此不是实存的，但可以说它们“是”或“有”。

帕森斯基于核内—核外属性对非存在对象的阐释无疑发展了迈农主义，也有令人满意的解释力，似可在此画上圆满的句号。但他是一个有无限掘进精神的人，其表现就是在核内—核外属性的区分中不停地挖掘，以致后来他又找到了进一步说明非存在对象独特本质特征的新的资源。例如，他认为，基于上述区分可以引出阐述对象理论的两个基本原则，据此可进一步认识到将非存在对象与存在对象区分开来的不完全性特征。两个基本原则分别是：(1) 两个对象（不管是真实还是非真实的）实际上不会有相同的核内属性，对象之所以不同，是因为核内属性不同。(2) 对于任何核内属性的集合来说，某个对象具有那集合中的所有属性，而不具有别的核内属性[②]。如某对象一方面具有10米高的属性，另一方面又具有红色的属性，但并不会同时具有10米高且红的属性。

依据上述区分和原则，帕森斯得出了这样一个结论：所有实存的、真

---

① R. Routley, *Exploring Meinong's Junle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1979, p. 18.

② T. Parsons, "Methodology of Nonexisetence," *The Journal of Philosophy*, LXXVL, 1979 (11): 655.

实的对象都是完全的，而许多非实存对象是不完全的。说对象是“完全的”（complete），意思是“对于任何核内属性来说，那对象要么有该属性，要么有它的否定”。例如，对于“是方的”来说，如果对象是完全的，那么它要么具有这一属性，要么没有这一属性，不可能同时既是方的又是非方的。也就是说，具有完全性的对象有没有某一属性是确定的，因此完全性、确定性是实存对象的特点。而非实存对象则不同，有时有完全性，有时没有。例如，方的圆之类的矛盾、不可能对象有它的全部属性，即有“是方的”“是圆的”两属性，而飞马之类的非实存对象则是不完全的，因为它不像实存的马那样具有它的全部一切属性，而只有其中的某一些属性。更重要的是，非实存对象对于它的核内属性以外的属性来说是“不确定的”（indeterminated）。例如，“金山”这一对象确定地具有“是金子”和“是山”两种属性，而对于“蓝色”来说就是不确定的[①]。

帕森斯对对象理论创发性解释的另一表现是，他建立了一种形式系统，即一种特殊的符号系统，如有专门表示个体、属性、类、关系、命题态度、专名、摹状词、必然、偶然的符号，还讨论了它们的句法学、语义学和公理系统问题。他这样做的目的是“要阐述关于对象的各种理论假定”[②]。

二 非实存对象的分类与个案分析

基于上述关于对象尤其是非实存对象之本质特点的说明，帕森斯对对象作出了新的分类。在这个过程中，通过对某些典型的非实存对象的个案研究，帕森斯又进一步深化了他的发展了的迈农主义。

他对对象的第一种分类是根据对象是否存在，将对象分为存在和不存在两类。在前面已有论述，这里不再赘述。第二种分类是根据对象具有的属性是否完全，将对象分为完全和不完全两类。第三种分类是把对象分为可能和不可能两类。说一对象 x 是可能的，意思不外是说，可能实存这样一个对象，它有 x 的所有核内属性。根据这一定义，所有实存的对象都是可能的对象，许多非真实对象也是可能的。可能对象包括实存和一些非真实对象。不可能对象是指这样的对象，它由于有一些属性（如既是方的，

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 21.
② T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 155.

又是圆的）因而不能实存。

帕森斯作为典型案例加以剖析的非存在对象主要是理论实在和虚构对象。例如，就理论实在来说，他认为，它有三大类、四小类。一是错误地假定的可观察的实在，如祝融星或火神星（vulcan），它是天文学家勒威耶（Leverrier）设想的一颗位于水星轨道内的行星。据说，它的引力作用可以说明水星的实际轨道与它的被预计的轨道之间的某些差异。这个想法不错，但实际上没有用，因为祝融星不存在。但能否说“祝融星”指称的是一颗非实存的星呢？帕森斯的看法是：这个词的意义有多义性。最初被使用时，是想指一实在对象，但未能如愿。现在，这个词常用来指科学传说中的一个角色。在这个词的创立流传过程中，尽管它后来被认为是错误的指称符号，没有与之相对应的实存对象，但它确有自己的所指，这所指不是实存的东西，而是能对水星作出解释的东西。最明显的是，它有自己的核内属性。

二是不可观察的实在。它又有两种：一是正确假定的实在，如中微子。一种观点认为，即使有中微子，但它并不实存，因为它们不能被观察到。如果是这样，那么它们就是非实存对象。还有人认为，它们并不实在，理由是：它们是不完全的。因为人们所说的中微子只是全部属性中的极小一部分，因此不是实在的、完全的存在本身。在帕森斯看来，中微子这类不可观察的理论实在，从形而上学上说，并没有什么奇特之处。它像其他非实存对象一样，并不实存，但这并不妨碍它作为一种真正的对象而存在。第二种不可观察的理论实在是未被正确假定的东西，如以太。他说：“有传说的以太，它并不实存，也有对这个词的使用，尽管它不指称什么。”[①] 在帕森斯看来，以太之类尽管不实存，但也是一种真实的对象。

三是理想实在。不同于前面的理论实在的特点在于：没有人相信它们实际存在。例如，点质量（point masses）在物理学中作为一种方便假设经常被使用。人们并没有发现它们存在，但这种非存在早就被人们知道了。问题是：到底有没有非实存的点质量呢？当我们说“两个质量在轨道中被弹回了”时，其意思难道是，这些非实存对象真的以这种方式运动吗？在物理学的用法中，点质量的运动好像遵循的是物理学的规律，甚至还能与现实对象发生联系。它们在物理学中不好解释，但根据迈农主义则不难理

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 232.

解，那就是：它们是非实存的，但它们是真实的对象。

帕森斯研究虚构对象的目的是要进一步探讨本体论问题。因为可能存在着比一般本体论所设想的对象更多的虚构对象。经过对它们的探讨，可以形成一种新的本体论，反过来可将它应用于虚构理论。他建构自己对象理论的方法就是用他已经建立起来的本体论来解决与虚构对象有关的种种问题[①]。另外，研究虚构对象还有一个重要意义，就是有助于进一步说明非实存对象的本质特征。从否定的方面来说，这里的探讨将表明：关于非实存对象的构造主义（constructivist）观点是不妥的。根据构造主义，每个非实存对象都有一个最早的构成阶段。例如，对于福尔摩斯来说，有一个在此之前的构成阶段，他正是在那个阶段被构成的。如果华生与他谈过话，那么华生先于谈话这种关系属性就被构成了。基于对虚构对象的分析，可以发现：虚构对象并不是以这样方式构成的，这样一来，虚构对象“便成了构造主义的拦路虎”[②]。

在帕森斯看来，虚构对象是人们通过想象、加工而创造出来的对象，即在虚构中出现的对象。其有两类：一是土著的（native）虚构对象，它完全是人们凭空创造出来的，在现实中找不到其原型，因此是故事中的原居民。二是移民性（immigrant）的对象，它在现实中有原型，并为大众所熟悉，当然进入虚构故事又经过了加工改造。在虚构对象与非实存对象关系问题上，帕森斯认为，它们是交叉关系。因为大部分非实存对象都是虚构对象，但虚构对象中也包括有真实的、实存的对象，因此“虚构”不能等同于“非实存”。

如前所述，他研究虚构对象的目的是为了进一步完善他的对象理论，说明非实存对象的本体论地位。他认为，移民性虚构对象的本体论地位应该是没有争论的，因为虚构中出现的大多数移民对象是真实存在的。之所以说“大部分”，是因为有一些移民对象是从土著对象转化而来的。例如，有些对象在有关的故事中是被创造出来的，因此是土著的，但后来又有一些故事转述它们，这样一来，它们就成了移民。这一部分对象是不真实的。

由于土著对象的本体论地位有麻烦，因此他的讨论主要集中在这种对

---

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 190.

② T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 194 - 196.

象之上。如果把它们的本质弄清了，那么移民对象中那部分源自土著对象的本质也便清楚了。根据他的“过剩的（abundant）本体论”，土著对象的本体论地位是没有问题的。而一经它们获得本体论地位，他的本体论承诺就更加丰盛了，即被承认有存在地位的东西又增加了许多。就拿虚构的大侦探福尔摩斯来说，他无疑是非实存的，但在帕森斯看来，当一个人指向、述及他时，他就是存在的。要明白这一点，首先要知道什么是土著对象。所谓土著的虚构对象，就是有这样核内属性的对象，它们是我们一开始就倾向于归之于这些对象的东西。例如，福尔摩斯被认为有这样一些核内属性：居住在伦敦，是一个侦探，能化险为夷、出奇制胜等。正是经过将核内属性归属于福尔摩斯这一过程，福尔摩斯这样一个独一无二的确定的虚构人物就被创造出来了。可用等式表示如下：福尔摩斯 = 这样的对象，他实际上是具有柯南·道尔小说中被认为具有的那些核内属性。基于这一个别事例，可以上升到这样的一般结论：故事 S 中的 ϕ = 实际上具有 ϕ 在 S 中具有的核内属性的那个对象。

帕森斯认为，等式右边包含一个关于实际存在的谓词。更明确地说，由于这样的土著虚构对象被授予了核内属性，根据他的基本原则，它就成了一个真正的对象，而这对象又一定是“有的”（is）。当然他承认，由于这类虚构对象是不完全的，因为被归属的核内属性中缺乏真实的人、真实的侦探所具有的许多属性，本身并不是一个真实的人或侦探，因此是非实存的。

怎样看待虚构对象的真与假？他回答说：故事中的某物是否为真，应根据正常的、关心此事的读者在故事中理解为真的东西来确定。读者在阅读故事的过程中，一定会根据所阅读的句子、借助推测形成自己的说明，这个说明可以修改和扩展，这种扩展过程的最终结果可称做“最大化说明”。因此故事中的人物本身无所谓真假，但真假与文本还是有关的。因为故事中的人物决定了读者会作出关于它们的什么样的判断，如果判断是任意形成的，那当然不能看做真判断，反之，则可形成“关于实在的”（de re）判断。还应注意，判断是否为真，主要与读者的说明尤其是最大化说明有关。质言之，故事中为真的东西恰恰是最大化说明明确述及的一切东西，而不是别的。

总之，只能把对故事的最大化说明中所述说的东西看做故事中真实的东西。换言之，故事中的句子为真，当且仅当句子 S 是最大化说明中的一

员。假如有一个描述某对象的句子，φ，如果 φ 是一个包含自由变量 x 的开型句子，那么故事中的 φ 便为一个对象所满足，当且仅当有某个人物 A，以至于句子 A［λxφ］是最大化说明中的一员，对象 O 严格相关于 A。

这种关于虚构对象的理论尽管不无道理，但有一些无法回避的理论障碍。在刘易斯看来，它无法回答：关于虚构人物的真为什么有时会从它们应当蕴涵的结论中消失[1]。例如，如果我们真的说：

（A）福尔摩斯居住在 221B Baker Street，并知道：

（B）这个地方的建筑物是一个啤酒厂，那么它与下述结论为什么不符合？

（C）福尔摩斯居住在啤酒厂。

按照帕森斯的理论，是可以从（A）和（B）推出（C）的，而且福尔摩斯居住在啤酒厂也可看做他的核内属性，因此是真实的，但问题是：在柯南·道尔的小说中，这个核内属性并未被归之于福尔摩斯，也无法从（A）和（B）推出（C）。更麻烦的是，按照帕森斯前面关于虚构对象之真假标准的规定，说他居住在啤酒厂也失去了真。

问题还在于：虚构对象引出了这样两种关系属性：一是它们被虚构出来后，与读者、观众发生了某种真实的关系，如被爱、被恨、被崇拜等；二是在特定的虚构语境下，它们与真实人物有这样那样的关系。例如，在柯南·道尔的小说中，福尔摩斯与真实的人物格莱斯顿就有这样的关系，即他们一道散步和谈话，至少有看到和被看到的关系。怎样看待这里的关系？虚构的非真实的对象能与真实对象发生关系吗？尤其是，真实的对象能与虚构对象发生关系吗？例如，格莱斯顿能像福尔摩斯看到他那样，看到福尔摩斯吗？帕森斯的回答是：“真实的对象不可能具有这样的关系属性，它是通过将非真实对象作为一端而填进一种核内的关系中而获得的，因此真实对象不可能具有与非真实对象的核内关系。”[2] 例如，如果离开了关于福尔摩斯的故事这个语境，格莱斯顿不可能看到福尔摩斯，不可能与他散步和谈话，事实上也没有这样的关系发生。但是加上了“在虚构故事中”这样的算子，就可以说，福尔摩斯“具有看到格莱斯顿这样的关系属性”。尽管无限制地说“前者看到后者”是假的，但可以说，在故事

---

① D. Lewis, “Truth in Fiction,” *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 37.

② D. Lewis, “Truth in Fiction,” *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 60.

中，这个说法是真的[1]。虚构对象一经创造出来，而且得到了流传，那么也可以作为关系中的一极而与真实的对象，如读者和观众，发生真实的关系。例如，人们崇拜它们，爱或恨它们。

要理解帕森斯的观点，重要的是注意他的“核内”和“核外”两词。正像属性有核内与核外之分一样，关系也是如此。关系，不管是真实的还是非真实的（如福尔摩斯与他的敌人、朋友的关系，与真实人物格莱斯顿的关系），只要具有核内属性，那么就是一种独立的对象。质言之，核内的关系像金山之类的非实存对象一样，也是有的，也是一种真实的对象，或者说在特定的语境下，这种关系是会出现的，是真实的。而有核外关系则不是这样，因为“它们把任意对象关联起来了，当且仅当这些对象像我们所说的那样被关联起来了”[2]。

虚构对象理论引出的哲学难题是：根据一般的观点，一种判断或句子是否是真的，是否反映了事实，应根据它所反映的客观世界中的事态来判断。但在阅读故事时，读者也会形成自己的想法、判断。它们是否有真假？是否有相应的可作为判断根据的事实？回答是肯定的。但该怎样判断它们的真假呢？其根据显然不能再是客观世界中的事实，因为故事是虚构的。因此应是别的事实。它们在本质上是虚构的，但相对于谈者的思想来说，则是真实的东西，是可作为检验标准的东西，“例如，福尔摩斯是柯南·道尔小说中的主人公，我们能作出这样的真实的判断：他在故事中是这样的，即生活在221B Baker Street”。如果有读者说，那个故事中的福尔摩斯是一个很愚蠢的人，做不了侦探，那么熟悉柯南·道尔小说的人便有理由断言，此话不真。

虚构对象是实存的吗？对实存的理解不同，回答必然不同。帕森斯区分开了三种实存，一是现实的实存，二是严格意义上的可能实存，三是弱化的可能实存。由于虚构对象如福尔摩斯是凭想象创造出来的，因此不可能有现实的实存。第二种实存对于他来说也是不可能的，充其量只有第三种可能性。他有真实核外属性的弱化的版本，即“他在故事中具有可能的实存”[3]。也就是说，帕森斯对虚构对象是否真实存在所持的立场是中立的，充其量只承认它们在故事中保持可能的存在。对他来说，“在故事中”

---

① D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 60.

② D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 77.

③ D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 181.

这个逻辑算子极为重要①。

梦幻对象、梦境中的对象无疑是一种典型的非实存对象。帕森斯认为，“它们与虚构对象实际上是相同的”，② 假如梦中的对象是 φ，那么可解释如下：梦中的 φ = 实际上是具有这些核内属性的对象，这些属性是 φ 在梦中具有的。由于梦中的对象与故事中的对象实际上相似，因此只要将“故事中”这个算子换成“梦中”，就可用他的关于故事的对象理论来解释梦中对象。当然，梦中对象也有其特殊性，因此对它的说明也应有不同之处。例如，在对故事中发生的事情的说明中，有关的事件是以命题句子的形式呈现在我们面前的，而在说明梦中的事情时，它们则以格式塔的形式出现。因此它们就会被看做由整体印象、想象、情感等构成的连续体。另外，梦中对象是不可能对象的最好的样本。

视觉艺术对象也是非实存对象的一个源泉。最典型的一种对象是现实幻觉主义绘画中的对象，如画中的独角兽是一种独角兽，有自己的核内属性。在帕森斯看来，这种对象也适合于用他的对象理论来解释。因为这类对象的属性也可分为核内和核外属性，其对象也有土著和移民的区别。如一幅画可以画出另一幅的对象，即画中画，其中的对象就属移民对象③。

三　迈农主义的解释力与韧性

在帕森斯看来，他所阐发的迈农主义不仅可以解释科学理论和虚构哲学中的上述理论难题，而且还有助于回答哲学中这样一些令人困惑的问题，如我怎么知道我不是在做梦？我怎么知道我存在？笛卡尔的“我思故我在”与其说奠定了他的哲学体系的第一原则，不如说向哲学家提出了如何可能证明我存在这一难题。后来的有关争论围绕它展开就是其证明。

传统哲学认为，笛卡尔的论证是有力量的。这种力量不是来自于推论，而是来自于直觉。如果把它理解为推论，即从我思推出我在，那是有问题的。因为要作推论，就要有前提，而这个前提本身又需要证明，以此类推，以至无穷。但如果将关于我在的结论建立在直觉之上，那同样也是有问题的，因为人无疑有错误虚幻的直觉。说它建立在分析之上也不行。尼采批评说：把思维活动分析为活动加自主体是不适当的。即使这里有自

① D. Lewis, “Truth in Fiction,” *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 186.

② D. Lewis, “Truth in Fiction,” *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 208.

③ D. Lewis, “Truth in Fiction,” *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 210.

主体，又怎么能过渡到它存在这个结论上呢？笛卡尔从来没有预设“是某物”与“某物存在”之间有等值关系①。看来，我的存在并不是自明的，而是值得研究的，这就像人难以证明自己没有做梦、是清醒的一样。它似乎是自明的，因为我现在在写字，我明明白白知道自己不是在做梦。但问题是：人们常常有这样的梦，即梦中的我明明白白地告诉自己没有做梦，即梦中套一个关于我没有做梦的梦。因此问题便来了：我怎么知道我现在不是在做梦？与此相仿，我在思维，我怎么知道我是思维的某物？即使我不怀疑是这样的某物，但我怎么知道我不是别人所写小说、神话中的一个活灵活现的人物？对于肯定我是实存的我自己，我又知道什么呢？仅说我是人，是男性，我能与别人谈话等都于事无补，因为福尔摩斯也有这些方面。欣蒂卡指出：从“哈姆雷特在思维”推出“他存在”，是无效推理。不过，他又认为，尽管“哈姆雷特”这个词没有指称任何东西，但仍可认为，说“他思维”是对的。当然这样说离不开“在故事中”这样的语境②。

帕森斯认为，这里的问题可根据他们的非存在论来加以说明：思维与存在是两码事，前者是核内属性，后者是核外属性。一个自主体可以是在思维的，但他不一定是存在的，换言之，“可能有一种在思维的东西，他不一定是实存的”③。

帕森斯重新解释的迈农主义能应对罗素根据矛盾律所作的责难吗？如前所述，罗素以方的圆为例说明了迈农理论违反矛盾律的缺陷：（1）方的圆是圆的；（2）方的圆是方的；（3）（x）（x是方的）→x（x是圆的）；（4）~（方的圆是圆的），是根据（2）（3）所得；（5）方的圆是圆的，且~（方的圆是圆的），根据（1）（4）所得。这就是说，这里最终得到的是这样一个自相矛盾的结论：方的圆是圆的，同时，方的圆不是圆的。帕森斯针锋相对地指出：在罗素的推论中，前提（3）是不对的。在他看来，如果量词限定在真实对象之上，那么（3）是对的，如果它限定的是非实存对象，那么就是错的。方的圆只是在它有真实对象所不具有的属性的意义上才是不可能对象。它即使是不可能的，也并不是矛盾对象，即由此不会导致这样的结论：x是A，且~（x是A）。

---

① F. Nietzsche, *Basic Writtings of Nietzche*, New York: Random House, 1966, pt. I sec. 6.

② R. Hintikka, "The Logical Structure of Pictoral Representation," *Theoria*, 40 (1974), pp. 3-32.

③ T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 218.

他这里辩解的不外是，不能把“是圆的”与“是方的”看做矛盾的两方面，换言之，“是圆的”不是“是方的”的对立面、配对物，反之亦然。这两个谓词的对立面分别是：“是非圆的”和“是非方的”。因此如果矛盾对象指的是这样的对象，即它同时包含着这样两种属性，即一个属性和同时与它对立的、矛盾的属性，那么方的圆就不是矛盾对象。因为与“是方的”相对立的是“是非方的”，与“是圆的”相对立的是“是非圆的”。而在“方的圆”中没有这样的矛盾属性。

最后，根据一般的理论，迈农主义以及经帕森斯等重新阐释和发展了的新迈农主义由于承诺了非实存对象，因此从根本上对立于传统的本体论，两者之间至少存在着一条不可逾越的鸿沟。帕森斯不否认迈农主义有超越和“创新”，但并不赞成上述“鸿沟说”，而认为两者在根本上有一致之处。要明白这一点，一是要弄清传统观点及其实质，二是要了解他们的理论，最后，也是最重要的，就是“要找到一种完整的方法，它能将关于非实存（具体）对象的话语翻译成关于实存事物及其属性的话语”。这项工作当然是很难的，因此几十年来一直令有关的哲学家束手无策[①]。

在帕森斯看来，关于对象的观点可表述为这样几个假定：(1) 存在着对象的非空的类，个体可看做实存的对象。(2) 对于任何 n 来说，个体之间都存在着某种 n 关系。(3) 存在着个体的属性的类，在这里，个体的属性正好是个体中的一目关系。(4) 属性的类中存在着某种 n 目关系。这些假定归结起来不外是：对象就是属性的集合，除了属性集合，再别无对象。因此言说属性或属性的集合就是言说对象。把两者分离开来，或以为属性依附于对象是一种错误的偏见，也是将迈农主义与传统理论对立起来的根源。如果是这样，似乎就有办法把关于非实存对象的话语转换或翻译成关于实存对象的话语。他说：“我们可以把关于非实存对象的话语看做关于由非实存事物所例示的属性之集合的省略。例如，‘金山是金子做成的’这一说法就可用正统的方法表述为：‘{金子，山}包含金子’。”[②]换言之，这个说法像表述实存对象的说法一样，指谓的不过是属性的集合，而所谓的“金山”这样的对象不过是一种“逻辑的构造”，即用属性构成的东西，“它说的其实不过是：某类属性包含着金子和山这样两个元

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 92.

② T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 88.

素"①。总之，如果实存的对象可以归结为属性的集合，或根据属性而省去，关于对象的话语可替换为关于属性集合的话语，那么非实存对象的情况也应是这样。如果是这样，那么他们关于非存在对象的理论就没有什么不好理解的了，与传统的哲学也不存在根本的冲突。

第二节 迈农主义的"严格理解"

齐硕姆（R. Chisholm）是在英语世界传播和研究迈农主义的积极分子。其表现有多方面：第一，他参与了《迈农全集》的编纂工作，如第四和第五卷就是他主编的。第二，他亲手参与了迈农著作的德译英的工作，如迈农的重要论著《论对象》等就是由他翻译的。第三，对迈农的对象理论作了认真深入的研究，且独有体会和成就。他还以自己的理解来反观别人的理解尤其是批评者的批评，指出它们有误读和不到位的解读等问题。在他和我们后面要述及的兰伯特等看来，许多解读之所以说迈农的对象理论不好理解或难以理解，甚至无法理喻，关键是对文本未能形成严格准确的理解。为此，他们把形成并阐述"严格的理解"作为他们的一个目的。

一 齐硕姆的"严格的理解"

在齐硕姆看来，以往的迈农理解有三种情况：一是新迈农主义阵营对迈农理论所作的解读。例如，迈农的学生马里和美国哲学家、逻辑学家劳特利等，都从特定的视角对迈农理论作出了全面深入的研究，形成了自己别具一格的解释，并在解释中发展了迈农主义。二是批评者的解读。例如，罗素等之所以能提出自己的尖锐批评，甚至与迈农展开长期激烈的论战，前提是对迈农思想作过长期的思考，进而形成了自己的理解。三是一般读者的理解，其普遍的印象是觉得迈农的对象理论不可思议，甚至形成了这样的惊诧：这样一位思想家怎么会提出看似存在着明显自相矛盾的思想？他的基本原则"存在着非存在的对象"（there is non-being object）就是一个典型的矛盾。齐硕姆也承认：这的确是迈农的形而上学原则。从字面上看，它说的是存在着非存在的对象。或者说，非存在的对象是有的，

① T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 92.

而不是无。很显然，这一原则从逻辑上说似乎是错误的，因为它无异于说：存在着某东西，它不存在。换成逻辑的术语表示不过是：$(\exists x) \sim (\exists y)(y=x)$。

既然如此，一般的读者觉得不可思议甚至自相矛盾，批评者发起猛烈的攻击，就不足为奇了。即使是赞成或倾向于迈农主义的人，对上述原则的理解也是不一样的，有些理解甚至可以说是含混不清、漏洞百出。例如，有的认为，这个原则中的第一个存在，即“存在着”或“有”指的是有本体论承诺意蕴的“存在”，如果是这样，非存在对象就像其他存在的对象一样享有本体论地位。而有的则更激进，认为这里的“存在”有“实存”之意。据此推断：迈农的原则强调的是，非存在对象不仅存在，而且享有与个体的、具体有形事物一样的存在地位。有的采取较温和的立场，认为这里的“存在”或“有”指的是第三种存在形式，即“超存在”，它既不同于实存，又不同于亚实存，而是以“所与”或“事实”的形式存在的。

在齐硕姆看来，这里无疑存在着严峻的解释学问题。根据一般的看法，迈农的原则是自相矛盾的，但迈农作为一个哲学家绝不会有意提出自相矛盾的理论。即使是根据新迈农主义者的看法，那原则没有矛盾，但同一原则又有多种不同甚至相互矛盾的意义。面对这些问题，我们不得不超出文本进行解释学上的思考：对同一文本所形成的如此不同的理解，包括断言其陷入了自相矛盾的理解，究竟是根源于文本本身，还是由理解者的不到位、不严格的理解所导致的？齐硕姆的看法是：造成理解中出现这样那样难题的原因，是未能如实地、严格地理解文本。为了摆脱解释学上的困境，他提出了自己的所谓的“严格的理解”。

根据齐硕姆的理解，迈农的上述原则说的绝不是存在着非存在的对象，即他不会认为，“金山”“方的圆”等非存在对象有像树木、山河一样的本体论地位。而是说，“有”非存在的对象。这里的“有”不是实存和亚实存，但又不是虚无，而是一种所与或事实，或者说是存在和非存在之上的超存在。此存在只表现为一些属性和特征的集合，不表现一个有时空特性的个体。齐硕姆说：“一对象可以有一些特征，不管它是否存在，不管它是否有任何类型的存在（being）。”[1]

---

① R. Chisholm, “Beyond Being and Nonbeing,” *Philosophical Studies*, 1973 (24): 245.

从非存在被给予的地方来说，它不可能随便出现于任何时空之中，而只有在特定的意向状态出现的时候才会显现在意向性面前，或出现在思维面前。这一看法与巴门尼德是截然相反的。按巴门尼德的原则，思考非存在对象（如独角兽）与思考虚无是一回事，没有任何区别，都是不可能的。而齐硕姆说："思考独角兽的人与思考虚无的人之间是有一种区别的。因为在前一情况下，那个人意向性地关联着一个对象，而后者则不是这样。"[①] 这可看做对迈农关于非存在对象本质特点的一种诠释或重新理解。其大意是说：迈农所发现的非存在对象实即出现在思维、想象等意向活动中的对象。它们离开了意向活动便什么也不是，更没有实存和亚实存地位。但一当为意向所指向，如当人想到方的圆时，这种被想的东西就绝不是纯粹的无，而一定是某种事实或所与。不然的话，思考独角兽与思考虚无之间事实上存在的不同就无法予以合理的解释。在齐硕姆看来，对这类令人困惑的现象作出解释，说明涉及非存在对象的意向陈述是如何可能的，才是迈农的根本出发点，也是严格地理解迈农的关键。他说：迈农提出那些看似矛盾的原则的"最合适的理由是：他似乎是想据以说明那真实的、离不开非存在对象的意向陈述"[②]。

二　兰伯特的正本清源

兰伯特也是当今迈农主义研究中屈指可数的大成就者，1983 年出版的《迈农与独立性原则》以及其他论著无疑是非存在研究领域的拱顶之作和研究者的必谈、必引之作。在反观已有研究迈农的论著之后，他得出了与齐硕姆基本一致的结论，即认为，论著尽管多如牛毛，但心领神会其真实意义者少，而得文失旨者多。为了回到迈农的原旨原义，形成严格的理解，他从客观理解的方法论角度作出了自己的探讨。

按照解释学的要求，要真正理解文本，第一要设身处地，要真正进入到作者的精神世界，与之尽可能地在气质、性格、能力和动机上保持一致，至少要有对这些东西的基本了解。就迈农的对象理论来说，要予以理解，关键是要正确把握他的动机。有的认为，迈农提出他的对象理论是为了找到对心理行为尤其是意向性的合理说明。兰伯特不否认这是迈农创立

① C. Kirhoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, U. S. A: University Microfilms, International, 1985, p. 11.

② R. Chisholm, "Beyond Being and Nonbeing," *Philosophical Studies*, 1973 (24): 245.

对象理论的一种动机，但他认为，这不是深层的动机。而语义学、哲学逻辑中的一系列问题，如“真”“事实”中的元问题和一些特殊语句的真值条件等才是根本的动机。例如，有这样一些表达式：“永动机是不存在的”“方的圆是圆的”“某人想到了永动机”等，无疑是真的，问题是：它们怎么可能是真的呢？其他语句的真假取决于语句所关于或指向的东西，而上述陈述并没有这样的真值条件，因此如何说明它们的真的根源呢？这些问题才是困扰迈农的东西，才是推动他进行非存在研究的原因。在兰伯特看来，只有把方的圆和永动机等作为对象看待，才有可能对上述问题作出回答。因此再自然不过的是，对对象和非存在作出前无古人的研究。兰伯特说：迈农的“最深刻的动机……可以这样简要地予以表述，即试图回答他视之为明显真实的陈述，例如……‘既方又圆的东西是圆的’，怎么可能是真实的。……因此迈农很自然地便得出了这样的结论：‘既方又圆’……表示的是对象”[①]。也就是说，他假定非存在的对象或没有任何存在性的对象，主要是为了说明某些意向语句的真实性，例如，“某人想到方的圆”。

第二，要真正理解迈农的对象理论，还要摆正理解的视角或参照系。这种参照系不能是作者及文本中没有的，而必须与之一致。在兰伯特看来，人们用来解读迈农理论的参照系常常是常识的观点及逻辑，如坚持对存在的直观理解，不区分存在的形式及程度，更要命的是，许多人常常根据传统和常识的本体论来理解迈农，或硬把他塞进这种框架之中。这当然会犯削足适履的错误。兰伯特认为，迈农对对象尤其是抽象对象的规定是在模态话语的基础上进行的。所谓模态话语是指包含有“可能”“不可能”“必然”这类算子的话语。在蔑视模态话语的背景下，或在“模态逻辑知识贫乏的条件下，这一理论当然会令人困惑不解，甚至被看做痴人说梦，但在模态话语中，则会大不一样”。有鉴于此，兰伯特强调：要理解迈农，必须有哲学逻辑的视角。他自己也是这样做的，例如，他专门研究过迈农的独立性原则在当代哲学逻辑中的意义。这一想法和做法如实反映在他的《迈农与独立性原则》一书的副标题之中，其副标题是：“独立性

① L. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 36 - 37.

原则在迈农对象理论中的地位以及在当代哲学逻辑中的意义。”[1]兰伯特说：“一当背景拓展了，一当模态话语之类的东西进入了哲学上接受的谈论之中，那么……从不可现实化的可能对象进到不可现实化的不可能对象就一点也不奇怪。”[2]

第三，要理解迈农的对象理论，必须把对象与传统本体论所说的存在区分开来，后者认为，存在是最广泛的范畴，包罗世界上的一切。而迈农则认为，存在并不是全部，例如非存在的对象就是存在之外的。对象的范围要大于存在的范围，因为对象中还包括并不存在的东西。非实存对象一直被视为科学之外的东西，或不值得关注的东西。这种看法是错误的。例如数学的对象：2、5、集合等，尽管不实际存在，但无疑是科学的对象。根据迈农的新看法，对象有三类：一是实存的，即有时空定位的，或存在于时空之中的对象。二是没有时空位置但也有存在地位（have being）的对象，即亚实存对象（subsistent objects）。兰伯特说：“迈农认为，实存对象是在时空中有其定位的对象，而不能从时空上定位的对象也有存在性，他把这种对象称做亚实存对象。”除了这两种对象之外，还有一种对象，即非存在对象，它不同于前两类对象，既没有实存性，又没有亚实存性，因此没有任何存在形式，或者说，这类对象在“存在”或“有”（there is）的任何意义上，都没有存在地位。正是这一观点“使他与大多数哲学家分道扬镳”[3]。

第四，要理解迈农关于对象尤其是非存在对象的理论，一定要依据他的独立性和中立性原则。前者强调的是：一个对象即使不实存也有其属性，它作为对象具有自己的属性是独立于存在的。这不仅适用于不实存的对象，也适用于不可能存在的对象。该原则的“重要的语义学意义”[4]表现在：一个陈述，尽管所包含的单称词项指的是非存在的东西，或者说，断言它存在是虚假的，但整个陈述可为真。例如，“方的圆是一个既方又

---

① L. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

② L. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 3.

③ L. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 13 - 14.

④ L. Lambert, *Meinong and the Principle of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 9.

圆的东西"就可以是真的，尽管方的圆并不存在。

兰伯特是当之无愧的研究迈农独立性原则的专家。为了使理解准确到位，他强调：在理解独立性原则时，一定要把它与语言、述谓联系起来。我们知道：哪些陈述能成为述谓或谓项，一直是分析哲学关注的一个核心问题。迈农的独立性原则也涉及了述谓概念，并试图回答上述谓项问题。在迈农看来，一陈述是否表述了一谓项，可看做这样的问题，即那陈述是否可看做关于属性的话语。如果陈述报告的是属性，那么就可看做谓项。先看迈农的谓项理论。一般来说，谓项理论的宗旨就是要说明：有特定逻辑形式的谓项究竟是什么。传统的谓项理论认为，谓项的真值取决于：对该谓项中的专名（或名称）所述的对象所作的描述对于对象是否是真的。迈农继承了这一传统的观点。但他反对这样的谓词理论，它认为，一个词只要有意义，就一定代表一个对象，而这个对象一定是存在的，因为它既然被称做"一"或被数作"一"，那么就一定是存在。理由在于：除非一个对象有存在性，否则就不能被称做"一"。根据这种理论可推出：如果"伍尔坎"[1]一词是有意义的，指的是伍尔坎，那么他就是存在的。这是罗素 1903 年在《数学原理》中的推论[2]。迈农赞成其中的部分观点，如一有意义的谓项一定述说了某种对象，但他反对说这对象必定是存在的。因为有对象与有存在地位并不是必然关联在一起的，质言之，两者是可以分离开的，即可以有一对象，这对象可能没有任何存在性。

这里特别要注意的是，迈农在表述非存在对象时，常常用到"有"或"是"或"存在"（there is）这个词，如关于非存在对象的基本原则中就用到了这个词。这原则是：存在着（或有）非存在的对象。须知，这里的"有"正如许多注释家所强调的，是中立谓词，而不是存在谓词。在"有"这一中性谓词的理解问题上，兰伯特与齐硕姆可谓不谋而合。齐硕姆强调："有"（there is）一词中尽管包含着"那里"（there），但却是不能定位的，即没有时空规定性，不在任何王国，因而是抽象的"那里"。基于此，齐硕姆正确地指出：非存在论所说的对象是"无家可

---

① Vulcan，罗马神话中的负责火与锻冶的神。

② B. Russell, *The Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton & Com, 1903.

归的”，即既不在个体的世界，又不在柏拉图的王国[1]。兰伯特认为，如果正确理解了迈农的原则和独特的语义学，那么他常说的“存在着不存在的对象”，“非存在对象是有的”或“存在着什么也不是（即什么存在性、存在地位也没有）的对象”就没有任何说不通之处，没有任何自相矛盾。

要理解迈农的对象理论，还要认识到下述独特之处，即他发现了存在的新大陆或非存在对象。这种对象，从否定的方面说就是：不是实际存在于时空中的东西，不是物理对象，也不是观念，不是精神性实在。从肯定的方面说，可这样表述：（1）在某种意义上，有这样一些对象，即金山、方的圆、独角兽、幽灵、怪物、虚构对象等，它们在我们分析意向活动和态度时起着不可或缺的作用。（2）这些对象是个体，不是属性或属性集合。这是兰伯特的理解不同于帕森斯的关键所在。（3）这些对象可以与属性的形式上可能的集合发生相互关系。（4）这些对象并没有时空定位。（5）在某种意义上，“方的圆是圆的”这样的句子可以成为关于这些对象的谓项[2]。

最后，兰伯特还从逻辑学角度强调了理解迈农理论应注意的一些问题。如果认为，“非方的方”或“圆的方”在例示逻辑中有指称，那么我们就要限制逻辑和非逻辑规律，如果不想修改这些规律，那么为了避免矛盾，就必须做别的工作。而例示逻辑对此是没有办法的，因此可供选择的出路就是借助前述的“什么也不是或没有任何存在地位的对象”这一概念。还应看到：迈农提出非存在论就是为了避免承诺这样的概念，即例示（普遍性属性体现在个别之上的过程）了有存在意蕴的属性的非存在对象这一概念。一属性 F 是有存在意蕴的，当且仅当例示了 F 的任何事物永远必然要例示存在。例如，是金子，是山，这些属性似乎都是有存在意蕴的属性。如果是这样，那么把“金山”设想为一个例示了金子和山但又没有例示存在的对象，就是相当令人费解的。不幸的是，例示逻辑没有办法解决这里的难题。要予以化解，最好的办法就是像兰伯特等理解的那样，主张“金山”是没有任何存在性的对象，而不说它例示了存在。兰伯特的根据与对例示的新的理解有关。假设我们知道某对象 x 例示了“是山”这一

① R. Chisholm, “Homeless Objects,” *Revue Internationale de Philosophie*, 1973, Vol. 104/105, pp. 207 - 223.

② K. Lambert, *Meinong and the Prinieple of Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 17 - 18.

属性，它是我们关于例示一座山的知识的一部分。再假设，我们还有这样的知识，即我们知道 y 例示的是作为侦探这样的属性，因为我们可能雇用他，给他付报酬等。但是如果我们要承认有一个对象 z，它例示的正好“是金子”和“是山”这样的属性，那么我们就必须有这样的知识。基于这一点，哲学家就可能认为，即使 z 例示的是这里所说的属性，但它没有必要是存在的。因为我们所具有的关于例示的知识并不适用于“什么也不是的对象”。既然我们关于山不是鸭子，侦探不是无生命物的知识是例示性知识，因此不具备这种知识就要求我们把对象设想为编码（code，指人为地把某属性加在某对象之上）了诸如此类的属性的东西。也就是说，例示的知识是不必要的，需要的是关于编码的知识。

从逻辑学角度理解迈农，还应注意逻辑的完全性、模态闭合性。所谓完全性是指，假如一个对象 x，它是完全的，当且仅当对于每一属性 F 来说，它或者是 F_x，或者是 $-F_x$，意即 F 要么是 x 的属性，要么不是。一个对象 x 是闭合的，当且仅当 x 例示了每一属性 G，而 G 又必然为 x 例示的任何属性 F 所蕴涵。仅仅根据逻辑就可得出结论说：一切对象既是完全的又是闭合的。通常的假定，即断定有一同时例示了金子和山这两种属性而没有例示别的属性的对象，与上述逻辑定理是不一致的。在帕森斯看来，对于核内属性来说，对象没有必要既完全又闭合，而对于核外属性来说，对象则应是既完全又闭合的。如果没有这种关于核内和核外的区别，就必须采取别的步骤。这就是兰伯特提出“什么也不是的对象”这一理解的理由。

在兰伯特的诠释中，“什么也不是的对象”这一概念是化解意向性难题的一个法宝。很显然，任何人都可以说：“我正在思考什么也不是的对象。”尽管所思考的东西是否真实存在确有疑义，但这个句子肯定是真的，因为它表述了这样的事实：有一个人，这个人在思考。而一个人要思考，其成立的条件是他必须有思考的对象，这对象必须存在于某个地方。可见上面句子的真，离不开“什么也不是的对象”的存在。对于上述“严格的解释”，泽尔塔承认有其合理性，因为这个“什么也不是的对象”概念的确是讨论意向性时不可缺少的，他说：“‘我想到什么也不是的对象’确实离不开‘什么也不是的对象’。”当然，他又不能苟同齐硕姆等的严格的解释，他说：迈农的贡献在于提出了这样的观点，即“要说明意向性”，“必须有某种异常的对象”。而“严格的理解”并没有抓住这异常的

对象，因此，说自己的理解“严格”似乎有点言过其实[1]。

第三节　拉帕波特的“改进了的迈农理论”

拉帕波特自认为，他提出的这种理论既坚持了迈农的基本观点，因此仍是迈农主义，同时又能化解对迈农理论的一些标准的否定意见，还能回答非存在研究中的下述难题：第一，自然语言尤其是那些描述虚构对象的自然语言为什么有指称和语义性，换言之，人们为什么能述谓非存在的东西？人们为什么能思考和言说一切存在和不存在的东西？人们关于事实和虚构对象的思维、谈论有没有不同？如果有，其表现何在？第二，意向性研究中的意向对象该如何说明？第三是语义学中的问题，如包含有无指称词项的句子有没有意义和真值？如果有，该如何说明？要不要授予它们以指称？如果要，又该用什么样的语义方法来授予？

拉帕波特声称，他要坚持和保护的迈农主义有九个方面的要点：（1）意向性的前提是每种心理活动、状态都有自己所指向的作为对象的某物。（2）每个对象的最一般的本质是没有存在性。（3）否定一对象存在并不会导致自相矛盾，而肯定它存在也不会陷入同义反复。（4）超存在（aussersein）原则：所有对象都是超存在。（5）一切对象都有如此之在（sosein）。（6）独立性原则：对象的本质或如此之存独立于它的存在。（7）自由假定原则：每个如此之在对应于一个对象；每个对象（在某些限度内）能被思想。（8）某些对象是不定全的。（9）每个名词短语或句子的意义就是一个对象[2]。

在继承、坚持的基础上，拉帕波特又对迈农主义作了自己的发展，其表现是：第一，将迈农对心理经验的三分法改造为四分法。他承认迈农的对象理论是建立在对心理经验的三分法之上的。所谓三分法就是，认为任何心理经验或心理活动都包含着三个要素，即活动、内容和对象。这里的对象即心理活动借内容这个中介直接所关联的对象。由于它离不开思维等活动，因此可看做思维的对象。拉帕波特有时把它称做“迈农的对象”。

---

① E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 142.

② W. Rapaport, "Meinongian Theories and Russellian Paradox," *Nous*, 1978 (12), pp. 154 - 156.

他发现：这种三分法适用于人们关于非实存对象的思考或想象。例如，“我想到了独角兽”这个句子所表述的经验的确只有上述三个要素。但是有大量的心理活动，除了指向心理的或思维的对象之外，还有与这个对象对应的外在对象。他把这个对象称做物理的或现实的对象。例如，“我想到了窗外的一棵树”所表达的心理过程除了上述三要素之外，还有一个不可缺少的要素，即与想象中的“树”相对应的物理的树。因此心理经验应有四个部分，他把这四分法概括为：ACO（O′）。A 即活动或行为（act），C 即内容（content），O 即“迈农的对象”，O′即他自己所增加的物理对象。这里的括号有特殊含义，即强调：与“迈农对象”相应，并不一定总有物理的对象。因为有些活动只涉及心理的对象，如对非实存对象的思考就是如此。

为什么要将对象作这样的区分呢？因为他看到了这样的事实，即用来述谓对象的谓词有两种，即使有时用的是同一词作谓词，在两种情况下，意义都是不同的。例如，有这样两个句子：（1）我的金项链是金子做的。（2）金山是金子做成的。两个句子中的谓词表面上同一，其实大有区别，先不妨分别加以形式化。如把第一种谓词称做 M_1，把第二种称做 M_0：

M_1（我的金项链，是金子）；

M_0（金山，是金子）。

很显然，两个谓词是不同的。第二种谓词 M_0 是只适用于金山之类的非实存对象的谓词，或者说表述的是属性之集合，即迈农所说的“如此之在”。这种在，并不是真实属性的例示（exemplification）。所谓“例示”指的是这样的真实过程，即一具体事物体现某属性的过程。世界上无疑有红色这种属性，它是普遍属性，如果树上长出一朵红花，那么可把这红花看做对红色的例示。很显然，金山有金子这样的属性，并不是例示，金山本身就是由“是金子”这样的属性构成的。因此拉帕波特把金山这类非存在对象上被归属的属性称做“构成性的”（constituency），而相应地把表述它们的谓词称做构成性谓词。第一类谓词 M_1 则根本不同，它表示的是对象真实具有或例示出来的属性，因此这种属性是“例示性”属性，而有关的谓词则是例示性谓词，如“我的金项链是金子”，“是金子”对于这个对象来说就是例示性谓词。

总之，由于对象不同，人们描述它们的方式一定有不同，即表示它们有何属性的方式有不同。而这种不同既可看做属性上的区别，又可看做是

人们使用谓词归属属性的方式存在不同。两种谓词实际上是两种归属属性于对象的方式。而这种不同，从一个侧面证明有两种不能混同的对象，即“迈农对象”和物理对象。他说：“M_0是适用迈农对象的谓词，而M_1是表述现实对象的适当方式。”①

问题在于：拉帕波特只承认迈农对象是人们能够真正思维的对象，换言之，现实对象是不能直接被思维关涉的，如果是这样，现实对象怎么能成为区分两种不同思维的一个根据呢？他对此的辩解是：尽管思维的唯一对象是迈农对象，但是因为每一个现实对象都有某种例示属性，它让它对应于一个迈农对象，因此对应于现实对象的迈农对象和不对应于现实对象的迈农对象存在着明显区别，进而对不同迈农对象的思维便相互区别开来。

第二，迈农相信，心理活动能指向实存和非实存的对象，而拉帕波特认为，这些对象只有转化成迈农对象才能直接为心理活动所关涉，质言之，心理活动只能指向迈农对象。另外，他所说的实存、存在比迈农的要宽泛得多。如果说在迈农那里有本体论过剩的问题的话，即他在一般的本体论图式之外，新增加了非实存，例如，相信有非实存对象，那么拉帕波特则有过之而无不及，因为他又在迈农的存在王国之外新增加了迈农对象。在他看来，迈农对象既是不同于实存和非实存对象的对象，又是不同于现实对象的对象，因为迈农对象既可以对应于非实存的东西，又可以对应于实存的、现实的对象。例如，我思考一只坐在我旁边的狗。后者是现实对象，而被我思考的直接对象则是迈农对象，对非实存对象的思考也是这样，我直接思考的方的圆是迈农对象，与它对应的东西究竟存在还是不存在，那是另一个问题。

第三，拉帕波特对迈农的“不好理解的”“超存在”概念作了说明。他的前提是：继续根据独立性原则解释超存在，即坚持迈农的这一原则，强调超存在是一切对象的普遍特性，意即一切对象都是超越于存在和非存在的。在此基础上，他强调：要把“超存在”译为英文是很困难的，充其量只能译为“外在于存在”（outside being）。他的新的发挥表现在：尽管超存在指的是对象既不具有存在性又不具有非存在性的特点，但是它又有“似存在”（being-like）的一面，因为它有对迈农对象作出量化，限定其

① W. Rapaport, “Meinongian Theories and Russellian Paradox,” *Nous*, 1978 (12), p. 162.

量化范围的作用[1]。

拉帕波特之所以要“改进”迈农的理论，目的之一就是为了回答迈农的理论所碰到的许多不好回答的难题和有关的批评、责难。问题是，“改进的”理论遂心如愿没有呢？在许多人看来，他的确消解了一些麻烦，完善了迈农理论，但原有的许多棘手难题不仅依然故我，有的反倒是变本加厉。例如，“本体论过剩”难题是迈农的一大难题，但在一些人看来，拉帕波特不是使之减轻了，而是有过之而无不及。因为他在迈农本来过剩的基础上，又增加了新的“实在”，即在迈农承认的存在对象和非存在对象之上，又增加了“迈农对象”这一新的实在。当然，尽管他像迈农一样试图通过强调“独立性原则”和“中立性原则”来化解过剩问题，如根据这些原则强调“非存在对象”和“迈农对象”并未包含本体论承诺，是独立于、超越于存在和非存在的，但他为了表述它们的本质及特点，为了描述它们，又使用了“有”（there are）这样的存在量词。不管怎么辩解，这里肯定无法剔除其中隐含的本体论意蕴。他尽管试图明确界定“超存在”，但也未达到目的，因此仍是批评者的重要把柄。另外，在“实存”一词是否是一阶谓词的问题上，他的辩解仍不能令人满意。迈农一再强调：“实存”（exists）和“是实存的”（is existent）都不能看做谓词，但迈农又经常把它们作为形容词使用，或放在谓词位置。这样一来，人们便产生了这样的印象，迈农把它们看做谓词。其实不然。正如齐硕姆解释的那样，迈农的真实想法是：“当我们说‘对象是实存的’时，我们并没有在那个对象上增加任何东西，因此即使‘方的圆’这个词可用于表示有方和圆属性的对象，但‘实存的方的圆’这个词并不能用于有实存这种附加属性的对象。”[2] 由于迈农否认“实存”是谓词，因此他经常有这样的说法：实存的方的圆是实存的，但它并不实存。如果不顾及迈农的限定，这种说法显然是不可理喻的，因此自然招致尖锐的责难。例如，罗素指责说：如果方的圆是既方又圆的，那么实存的方的圆就既是方的、圆的，又是实存的。但是，既然它是不可能对象，因此不可能是实存的。迈农辩解说，在“实存”的动词（exists）意义上，的确不能说它实存，但如果不把“是实存的”看做谓词，那么就可以说，实存的方的圆，它是实存的。

---

① W. Rapaport, "Meinongian Theories and Russellian Paradox," *Nous*, 1978 (12), p. 158.

② R. Chisholm, *Realism and the Background of Phenemenology*, Ridgeview Publishing Com., 1960, pp. 10 - 11.

拉帕波特针对罗素的批评，作了这样的回应：在他的改进了的理论框架内，迈农的观点是有根据的，因此是可以坚持的①。根据他的概念框架，属性有构成性和例示性之别。他之所以认为，迈农的上述似乎矛盾的观点仍可继续坚持，是因为他认为，两处说的“实存”的所指是不一样的，例如，第一句“实存的方的圆是实存的”中的“是实存的”指的是构成性属性，即方的圆的“如此之在”，它让实存作为它的构成性属性。质言之，在方的圆这个对象上加上“是实存的”，只是说它有这样的构成性特点，并不包含任何本体论承诺。而迈农后一句说的“方的圆并不实存”中的“实存”（exists）有“例示实存”的意义。在这个意义上，当然不能说方的圆是实存的，因为它并不能像我手上捏着的笔真的具有实存的性质。

在对迈农的辩护中，拉帕波特也阐发了自己新的不同于迈农的看法，例如，强调把“是实存的”与“实存”区别开来，因为前者表示的是构成性属性，后者表示的是例示性属性。在迈农那里，“实存的方的圆”和“方的圆”指的是同一个对象，因为他所说的“实存的”不是谓词。而在拉帕波特那里，由于他强调“实存的”指的是构成性属性，因此加上了这个形容词的方的圆就不同于没有带这个词的方的圆，换言之，这里的两个方的圆是两种不同的对象。

迈农的理论所受到的另一责难是：罗素认为它违背了矛盾律。迈农回应说，在现实世界中，说方的圆的确违反了矛盾律，但由于方的圆是不可能对象，因此矛盾律是不适用于它的。拉帕波特的回答极富“创新性”，他认为，这里根本不存在矛盾。因为这里要出现矛盾，方的圆中就得同时出现这样两对矛盾，即是圆的——不是圆的，是方的——不是方的。而其中并没有这样的矛盾，因为当说“方的圆是方的”时，它同时肯定了它“不是方的”，反过来也一样。因此根本不存在什么矛盾。

非存在论建立的一个目的就是要为自然语言的语义学提供基础。这个目的实现得如何呢？试比较这样两个句子：（1）我的金项链是金子做的；（2）金山是金子做的。两个句子显然都是真的，但语义上肯定有差别。前者的语义性好说明，后者该如何说明？两者都有语义性，但语义性各不相同，该如何说明呢？这些问题是迈农主义者面临的难题。劳特利认为，可

---

① W. Rapaport, “Meinongian Theories and Russellian Paradox,” *Nous*, 1978 (12), p. 165.

从三方面说明，或者说差异表现在三方面，一是主词不同，二是谓词不同，三是述谓的形式不同[①]。这样说有点牵强附会，很难令人满意。拉帕波特认为，它们语义上的差别主要表现在谓词和述谓形式上，尽管用的是同一个词：“是金子构成的”，但它不是单义的，而是多义的。例如，“是”（is）这个词，在（1）中是在“例示属性”的意义上使用的，而在（2）中是在“构成性属性”的意义上使用的，即该句子表示的是“金山”这个主体具有如此这般的属性，并不像第一句那样表示主词之所指实际上具有或例示了某属性。也就是说，尽管两个句子都说明了它们各自的对象有某某属性，但它们具有属性的方式是不一样的。即金山具有“是金子做成的”这一属性是不同于项链具有这一属性的。这也可看做他对迈农思想的一个发展。因为迈农并未在非存在对象具有属性的方式与实存对象具有属性的方式这两者之间作出区分。拉帕波特说：“非实存的金山是由金子构成的，但在构成的方式上与实存的金项链由金子构成是不一样的。”[②]不过他又有这样的难题：尽管他想为非存在语句提供语义学，但并未如愿。因为要做到这一点，就要为没有指称的非存在陈述句提供指称，为包含着表示非存在的词项的句子指派真值，这对他来说显然是不可能的。查尔斯批评说：“拉帕波特的改进的理论似乎不可能为自然语言的语义学提供基础。”[③]

---

① R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1979, p. 884.

② W. Rapaport, "Meinongian Theories and Russellian Paradox," *Nous*, 1978 (12), p. 161.

③ C. Charles, *Reference to the Nonexistent*, U. S. A: University Microfilms, International, 1985, p. 61.

第八章　迈农主义的“非标准”阐释

帕斯齐认为，对迈农主义的诠释不外两种，即标准的和非标准的。他自认为，他的解释是“非标准的”。其特点是，反对对迈农对象理论的新迈农主义的、形而上学的解释，而坚持属性集合解释（a set properties interpretation）[①]。其实，芬德利的解释与标准解释也是大异其趣的，例如，他从迈农主义中读出了现象学的韵味，因此也可看做“非标准”的诠释。

第一节　帕斯齐的“非存在对象的属性集合模型”

帕斯齐对迈农主义的解读尽管是“非标准的”，但却是严肃认真的。一方面，他从迈农的文本出发，另一方面，又不是关起门来、想当然地“创新”，而是在全面扫描、梳理各种研究和解读的基础上，从已有解读的不足、缺陷、空白处寻找创新的出发点。还值得一提的是：尽管他的独到解读在于对迈农的非存在对象概念提出了别具一格的理解，即建立了关于“非存在对象的属性集合模型”，但他并不满足，其思想触角延伸到了迈农主义的方方面面。

一　误解之清理

帕斯齐在迈农主义发展中的重要建树是对各种误解及其根源作了分析。他赞成帕森斯的下述看法：“人们之所以常常否定非实存对象，是因为他们并不理解它们。”[②] 鉴于这一点，帕斯齐提出：他自己的任务就是真正弄清主张有非存在对象的意义及实质，查明造成人们错误理解的表现及根源。

---

① K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, “Preface”.

② T. Parsons, “Referring to Nonexistent Objects,” *Theory and Decision*, 1979 (11), p. 95.

误解的一个表现是：以为迈农主义得出自己结论的根据是有关命题的真，即从关于非实存对象的句子的真推出所断定对象的存在。例如，“飞马会飞”作为句子无疑是真的，或有真值的。既然如此，迈农等就据此推论说，所断定的对象有存在地位。帕斯齐认为，迈农非但没有这个意思，相反，他恰恰“把某些句子的真值与它们怎样根据是否有非存在对象这一问题来予以评价区别开来了”①。

根据他的解读，断言有非实存对象，并不等于说“神话中实际存在着如此这般的人物”。非存在对象的确不实存，但作出这一断言的句子则没有什么问题，完全妥当。非存在论者从来不想由句子的真、可靠，推出所断定对象实存这样的结论。如迈农的基本命题是：有这样的对象，它们真的不存在。用形式化方法表示即：$(\exists x) \sim (\exists y)\ (y = x)$。它说的是，存在着一个并不存在的东西。很显然，根据一般人的标准，这是一个矛盾命题。因此，摆在迈农主义者面前的第一个任务，就是消除这里表面上存在的矛盾。

劳特利的办法是：把有存在负荷的量化与存在上中立的量化区别开来。这已在第三章作了交代。第二种消解矛盾的方案是由马库斯（R. Marcus）所提出的所谓的“替换论方案”，其基本思想就是试图对迈农的存在量词作替换性解释②。例如，有一句子“有一个 F”，当且仅当对它的某种形式的替换“N 是一个 F”（这里的“N”是一个名称）是真的，“有一个 F”即为真。很显然，这一替换方案的实质是：承认名称和别的表达式所说的有意义，但不认为它们有指称。例如，说“有非存在对象”，其意思不是说，有一个名称，它指称了一个不存在的对象，而是说，存在着没有实在指称的名称。例如，有一个名称“卡拉”，它是一个关于长着三个头的狗的名称。在这种情况下，可以说“有一只三个头的狗”，如果把该句替换或理解为“有一个表示三个头的狗的名称”就没有什么问题，就不会陷入矛盾。如果认为“三个头的狗”这一名称有指称，那就会陷入常见的矛盾，即会认为，存在着一个并不存在的三个头的狗。可见，迈农的原则本身没有矛盾，矛盾是由错误理解造成

① K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 6.

② R. Marcus, “Modal Logics I,” in M. W. Wartofsky (ed.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht: Reided, 1973, pp. 77 - 96. “Dispensing with Possibilia,” *Proceedings of the American Philosophical Association*, 1975 (44), pp. 39 - 51.

的。在帕斯齐看来，这一方案对虚构对象作出了量化，即用存在量词对它们作了限定，其方法是用“真实的”之类的量词限定虚构对象的名称。因此不同于劳特利把量词区分为存在量词和中立量词的做法，少了许多不必要的麻烦。

在帕斯齐看来，对迈农主义的常见误解除上述误解之外，还有一个，即将迈农主义的“对象”当做一个有本体论承诺的概念。这是不对的。因为包括迈农在内的许多论者都强调过：“对象”这一概念是本体论上中立的。即是说，他们承认有这种“对象”，强调要予以关注和研究，并不等于承认它是实存的。劳特利也认为，他所说的事项（item）“并不带有任何本体论的、实存的、指称的承诺”[①]。帕斯齐也认为，迈农等强调有非存在对象，无意于强调它们有本体论地位，只是为着说明思维和语义学问题而预设的一个前提。因为思维就是思维某种东西。人们既然能想到独角兽，那么这独角兽就是某种东西，尽管它不实存。如果不承认非存在的对象，那么就无法解释对独角兽的思考。可见，说有被人想到的独角兽，并不等于承认实存着独角兽[②]。

从语词的角度对表示非存在的语词作出适当分析，也可达到澄清误解、回归本义的目的。还是以“独角兽”为例。在特定意义上，它是没有指称的，亦即没有指称承诺。但在许多语境下，对该词的谈论是有意义的，因此不能由此说，该词什么东西也不“关于”或“指涉”。它肯定说了一点什么，谈论它的人肯定是要通过它说点什么。在此意义上，它又是有指称的。由此看来，指称有两种：一是语词的狭义的、对真实对象的指称；二是有些语词对某种并不实存的事情的“关于”或“关涉”[③]。在帕斯齐看来，即使承认表示非实存对象的语词有指称也不妨碍对迈农主义作出正确理解，只要记住它们的指称是它们所关于的那些非实存对象就行了。

常见的第三种误解是关于非存在论的目的和动机的。许多人以为，迈农主义不过是无病呻吟，人为地标新立异，即要别出心裁地证明自己的一

① R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1979, Rsss, p. 5.

② K. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 9.

③ R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University, 1979, p. 53.

个新发现：存在着非存在的东西。根据帕斯齐的理解，迈农主义的真实动机是要解释思维等意向现象，要解释神话、小说中的表示虚构人物、事件的语言为什么有意义、有真值。众所周知，思维一旦发生了，就一定有所思，即有某对象、某事件被想了，不存在什么也没有想的想。在语言运用中也是如此，人类发明语言就是为了谈论世界上的事物。如果没有语言，人类就太不方便了。例如，想让一个从来没有到过泰山的某人知道泰山，我无法将泰山指给他看，更不可能把它拿给他看。有了语言之后，只需说出“泰山”两字，他就知道我要告诉他的东西。现在的问题是，思维、语言有时指向了不存在的东西，如想到独角兽，说出“独角兽”。这两种现象或行为肯定是真实的。之所以真实，在非存在论者看来，是因为它们指向了一种特殊的对象。

二　关于迈农的基本概念和原则

在澄清误解、考察新迈农主义者有关辩解的基础上，帕斯齐对迈农的核心概念（即非存在对象）和两大基本原则（即独立性和中立性原则）提出了自己的新的理解。由于它有别于“标准的”“权威的”理解，故被称做“非标准”的理解。

在帕斯齐看来，迈农的上述概念和原则是相互关联的，例如，两大原则的提出主要是为了说明他所发现的非存在对象这一“新大陆”的。要理解这两个原则，必须弄明白：它们要回答的主要问题是什么。根据帕斯齐的理解，它们要回答的问题是非存在对象：（1）有何本质特点？（2）是不是属性或特征之集合？（3）是不是个体？（4）是不是例示了属性的实体？（5）是不是具体的？为回答这些问题，迈农便提出了上述原则。这两个原则回答的是：（1）非存在对象独立于存在，因为它们是属性之集合，属性之后没有例示性实体。“例示”指的是一种真实的关系，例如，我面前的桌子有许多属性，这些属性就是桌子这一实体所例示的属性。由于例示是一种真实的关系，因此不同于属性之集合。属性之集合在一起，依赖于某种把它们集合在一起的心智作用，与实体的支撑无关。（2）属性之集合不同于存在。（3）承认其有并不等于承认它们是实存的个体或具体对象。（4）非存在对象及其属性是独立于心灵的。

帕斯齐的非标准的解读还认为：应对独立性原则作属性集合解释。他说：“根据我所阐发的属性集合模型，迈农的独立性原则可以为他的反对

者所接受。它的意思不外是：一个属性集合或复合体的本体论地位是不依赖于它的例示的，某种属性之成为一属性集合中的成员不依赖于那集合是否被例示。”① 根据他的解读，独立性原则有两种意义：一是本体论意义，即主张：对象的本质（如此之在，sosein）独立于或不依赖于它的存在（sein），或者说，对象可以有属性，但不一定真的存在。二是语义学意蕴：“a 是 F”这样的句子可以是真的，即使“a 是”或“a 有存在地位”这样的句子是假的。

独立性原则是针对正统的观点而提出的。根据后者，实存的东西是全部存在，是真实的、科学应予研究的，科学也只能研究这些对象。迈农则认为，对象比实存的东西的范围要大得多，换言之，除了实存的对象之外，还有非实存在的对象。非实存并不实际存在，但可以作为亚存在存在。所有实存和非实存的东西都属于存在（being），他的根据主要来自于数学。如数学的数、集合有属性或属性的集合，有亚存在地位，但不存在于时空之中。根据帕斯齐的解读，迈农要说的是：应把属于一个集合的东西与例示一个集合的东西区别开来。很显然，不完全的、非存在的对象是属性或属性的集合。它们（如方的圆）只能是属于某个集合，而本身并不能作为个体例示别的属性。能例示的东西只能是完全的对象，它们要么是实存在的，要么是非实存的或亚实存的。方的圆这样的属性只能属于非实存集合，是它的成员。

在帕斯齐看来，认识到迈农所说的非实存对象是属性之集合极为重要。他把这种解读称做关于“非存在对象的属性集合模型”②。如果看到了这一点，那么非迈农主义者不仅不会指责迈农主义，甚至还会接受其独立性和中立性原则。因为独立性原则说的不过是：属性之复合体的本体论地位是不依赖于它的例示的。由于没有理解这一点，罗素便得出了这样的结论：（1）方的圆是方的；（2）方的圆是圆的，是假的。现在如果像帕斯齐那样理解迈农的观点，那么（1）和（2）就可以看做真语句，因为是方的这一属性和是圆的这一属性都是属性集合［方，圆］的成员。同理，如此理解，非迈农主义者也可能接受迈农的中立性原则。它说的不过是属性集合，如［方、圆］，对存在来说是中立的，因为没有任何东西例

① K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, “Preface”.

② K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 119.

示它。帕斯齐说：“根据对非实存对象的属性集合模型的一种理解，当某人说到非实存对象时，他说的不过是：没有什么满足或例示这个集合。如说方的圆是非实存的，不过是说，没有什么（能够）例示［方、圆］这个集合。正是在这个意义上，方的圆才是无存在地位的（beingless）。”[①]根据这种解读，中立性原则的意思是：属性（如方的、圆的等）的一个集合或复合体是中立于存在的，用人格化的、比喻性的语言说，属性集合对存在是冷漠的、不在乎的、不感兴趣的（indifferent）。因为没有东西例示该集合，因此它只是一个属性集合或复合体，与存在不存在无关[②]。

明白了上述两大原则，就不难理解“非存在对象”这一核心概念。在帕斯齐看来，从两大原则中可引出关于非存在对象的下述规定：第一，它们的确是不存在的，即没有时空规定性，不出现于具体时空中，因此可等同于虚无或空无（nichtsein）。这是帕斯齐的一个独有的解读。第二，从认识上说，它们不可能通过感觉经验来认识，即不能后天地被知道，而只能先天地被知道。第三，它们是所与的，有种种属性，是如此这般的东西，如方的圆的东西既是方的，又是圆的。这些属性、特征栩栩如生，完全可以想象，在许多情况下，没有它们，根本行不通。如人对独角兽的思考，如果没有作为属性之集合的独角兽，有关的思考就不会发生。既然如此，完全有理由说，非存在尽管不是实际存在，但有存在性，有自己的存在地位（have being），可准确地称做亚存在（subsistence）。这也是帕斯齐别出心裁的一种理解。因为不管是迈农主义者，还是新迈农主义者，都把非存在与亚实存区别开来了。

这种对象与心灵是什么关系呢？帕斯齐认为，在1904年以前，迈农的看法是：内在的对象是内知觉的伪对象，存在于人的观念之中。1904年后，他的思想发生了变化，认为非存在对象不管是否被人想到是非存在的，都有自己的属性。这也是帕斯齐别出心裁的一种理解。因为不管是迈农，还是新迈农主义者，都把非存在与亚实存区别开来了。如果是这样，非存在对象究竟包括什么属性，不包括什么属性？帕斯齐认为，这是迈农的中立性原则要回答的问题。

在帕斯齐看来，非存在对象能具有的属性是各种具体的属性，如红

① K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p.121.

② K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, “Preface”.

的、方的、圆的等，而不会包括存在的属性，当然也不会包括非存在的属性。质言之，对象的本质与它的存在或非存在的属性是没有关系的、不相干的。这就是所谓的中立性原则。其公式是：对象的本质≠它的存在或不存在。迈农强调，只要把本质本身的构成部分与来自于本质或由本质派生的东西区别开来了，就能较好地理解上述原则。非存在的性质只能说来自于对象的本质，但不属于本质本身，因此不能混同。例如，方的圆这一对象作为属性之集合，作为如此之在（本质）并不包含非存在这一性质。只是因为它有这样的属性之集合，才派生出了非存在。因此后来的劳特利认为，中立性原则隐含着这样的思想，即非存在对象是本体论上中立的东西，它本身无所谓存在，也无所谓不存在。

根据迈农的学生马里以及后来的帕森斯的解释，迈农在说明对象的属性时，区分开了两种属性，即核内属性和核外属性。前者是对象固有的，如方的、圆的等，后者不是对象固有的，只是由前者派生出来的，这就是它的非存在性和存在性[①]。后来的劳特利也继承了这一区分，更明确地把前者称做描述属性，把后者称做非描述属性[②]。帕斯齐不否认上述区分的必要性，但强调：只要像他那样把本质本身的构成部分与由本质派生而来的、外来的东西区别开来，照样能达到抓住迈农中立性原则之实质的目的。

三　关于“超存在”“目标”“是真的”和“所与”

与非存在对象的本体论地位问题密切相关的一个重要问题是：是否有第三种存在形式，或怎样理解迈农的“超存在”（Auβersein）？一种理解是：说非存在对象不实际存在，就是主张，它们没有任何形式的存在，既不是实存的，也不是有或亚存在。迈农在 1904 年和 1910 年的论著中坚持的就是这种观点。根据这种说明，非存在对象是本体论上中立的对象，无所谓有，无所谓无。强调有这种对象不是强调世界上有一种新的存在形式，而是为了说明有关的意向和语言现象如何可能而承诺的事实。基于此，他不仅认为，非存在对象是非实存的，而且连亚存在的地位也没有。另一常见的理解是查尔斯等许多解释者的看法，他们认为，迈农经过对目

① E. Mally, *Gegenstandstheortische Grundlagen der Logik and Logistik*, Leipzig: Borth, 1912.

② K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 44, note 10.

标的分析承认了第三种存在形式。所谓第三种存在即“超存在”，是指既不同于实存、又不同于亚实存的一种存在形式，它据说是一切对象都共有的一种存在形式，即超越于存在和非存在之上的存在形式[①]。

帕斯齐通过对迈农思想演变的考察发现：迈农在上述问题上的思想的确是不统一的。他经常提及“超存在”，甚至还说“准存在”(quasisein)。在先前的许多论著中，迈农是明确否定这种存在形式的。在1917年的《论情感显现》中，他的思想有了新的发展。例如，他提出了全新的、至关重要的范畴：Außersein（beingless）。该词的字面意义是“无存在性”“没有存在”或“不存在”，但这些翻译显然不能反映迈农赋予它的确切意义。要得到正确的理解，我们必须深入到他的具体论证之中。迈农认为，beingless是任何对象（不管是实存、还是亚存）都具有的东西。就此而言，它是一切对象最一般的共性或共相。它指的不是存在，而是似存在的某种东西。从量化的角度看，这里涉及一种新的量化形式。标准的量化形式是这样的，如用“实存”限定某对象，其意思不外是：有某东西出现在实存量词的范围之内。迈农认为，“beingless”也是一种量词，说某对象“beingless”，不外是说有某东西出现在了他的量词的范围之内。相对于传统的量化来说，他的量词是一种中立的量化手段，即只断定对象是似存在的（being-like）。

在帕斯齐看来，准确把握后期迈农在“超存在”问题上的思想的关键是准确理解“目标”之类的基本范畴。在迈农看来，目标就是事态，有两种：一是有真的存在根据的事态，如“猫在席子上”；二是没有存在根据的事态，如“珀伽索斯的非实存”。第二种事态像第一种一样，也有存在地位，当然是以亚实存的形式存在的。因为如果有理由说某对象不存在，那么我们所表述的那个不存在的目标或事态就一定有自己的存在地位，只是它不是实存的，而表现为次级的存在，即亚存在。迈农说：那种被断定为不存在的目标或事态，“本身有一种存在（或更明确地说，……它有亚存在）”[②]。

不仅目标有亚存在地位，其中的对象也是如此，因为目标与对象是整

---

① C. Kirhoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, U. S. A: University Microfilms, International, 1985, p. 23.

② C. Kirhoff-Charles, *Reference to the Nonexistent*, U. S. A: University Microfilms, International, 1985, p. 24.

体与部分的关系。例如，被想到的“猫在席子上”是目标，其中的“猫子”指的就是对象。如果作为整体的目标有亚存在地位，那么作为其组织部分的对象也一定如此，因为整体具有的属性一定为其部分所具有。

当我们过渡到“珀伽索斯不存在”这个事态时，我们就必须设想一种新的存在形式。因为这个事态与作为它的组成部分之一的“珀伽索斯”是整体与部分的关系，如果事态是亚存在的，那么珀伽索斯似乎也应如此。但问题是，珀伽索斯显然不同于猫子。猫子有亚存在地位好理解，但说珀伽索斯也如此，则不可思议。然而，根据整体与部分的类比，又似乎必须给予珀伽索斯以一定的存在地位。为了区分起见，迈农就设想，这里的虚构对象采取的是一种有别于实存和亚实存的存在方式，即“超存在”。迈农论证超存在的第二种方式有点类似于根据排中律所作的论证。在他看来，对象的如此之在是一个不容否认的现象学事实，但存在和非存在都不是它的本质构成方面。而它作为事实又一定有自己的本质构成，因此，如果它既不是存在，又不是非存在，那么就一定是超越于两者上的既不是存在又不是非存在的“超存在”。

在帕斯齐看来，上述论证已把“超存在”的内涵及特点展示出来了，那就是，第一，超存在中立于存在和非存在，与后两种形式无关，不包含它们的任何因素。第二，超存在既不同于实存，又不同于亚实存，因为实存和亚实存都有自己的对立面，如实存对立于非实存，亚实存对于非亚实存，但是超存在则没有自己的对立面，换言之，它不与任何类型的非存在相对立。很显然，这样说的意思仍是不甚明确的。词义学和词源学上的分析也许有助于说明它的意思。

如前所述，与“超存在”（auβersein）对应的词是“存在”（sein）。前者是由后者派生出来的，而后者有不同的意义，因此前者的意义也不同。如果在狭义上理解“存在”一词，让它表示实存和亚实存对象的存在，那么超存在指的就是“不在”或“没有存在”（beingless），相应地，Auβersein 对象就是不在的对象。如果在最广义上使用“存在”一词，那么可以说，这些不在的对象也是在的。换句话说，不在的对象从字面上说并没有超出存在的范围。因为超存在中的前缀“Auβer”只有这样一种表示力，即只有当“存在”在狭义上使用、专门指实存和亚实存对象时，才能说不在的对象是不存在的。质言之，当狭义地使用“存在”一词时，才能说“Auβersein”有不存在的意义，而广义地使用“存在”一词时，它

限定的所谓不在的对象也可以说是存在的。这样一来，广义的存在便有三种形式：实存、亚存在、不在。

再来看与“超存在”相近的一个词“似存在”（quasisein）。“quasi”是一拉丁前缀，有“似乎”“好像”“在一定程度上……”“准……”等意。如果非存在能用“似存在”来描述或限定，那么就意味着非存在就不是无，而有一定程度的存在。帕斯齐认为，迈农至少在1904年的《对象理论》中有这样的看法。迈农举例说，一个人要否定A，首先得假定A的存在，如果他要理解A的非存在，A就必须给予他，即A对他是所与的。在《论假定》中，他认为，要否定一对象，人首先得假定有这个对象，只有通过假定那对象在面前，人们才能理解那个要予以否定的对象。这样做对对象本身没有任何影响，如此被假定的对象仿佛就是存在的，至少有一定程度的存在性。在这里，他提出了一个新的范畴，即“目标”，以区别于“对象”。目标是出现在假定之类的心理活动中的东西，是假定、理解直接涉及的东西。通过它，人们间接地理解并否定某个对象。这个概念极有意义，有助于说明人的内部世界中的那些指向非存在的心理或意向状态（如想到独角兽）。没有代表独角兽的目标或中介，人的想到某不存在的东西的活动之发生就不可思议。因为我们要思考这些东西，它们就得出现于心灵之中，而它们本身又是不存在的。因此心灵得想办法假定它们存在，或通过假定让心灵面前有一个对象，这对象正好就是所谓的目标。正是在此基础上，后来的罗素提出了“命题态度”这一广泛流行于现当代心灵哲学之中的概念。在这里，迈农借鉴了布伦塔诺的“所与”（given）概念。后者认为，一个人要对某对象作出判断，该对象就必须给予心灵，否则对这对象的假定就不可能。迈农把这一思想推广到否定性存在判断和对不存在的对象的判断之中。在他看来，要作出这些判断，必须有某种目标被给予。这对于关于谓词的语义学也是适用的。例如，要说出“a是F”，a不管是指存在或不存在的东西，都得被给予出来。也就是说，被心灵想到的、被语词关于的非存在的东西，尽管不存在，但一经被关于、被指向，就一定表现为某种东西。但这东西既不实存，又不亚实存，因此一定是它们之上的第三种东西。

还要特别注意的是，迈农等在分析“超存在”“所与”“事实”等词的意义时，不是要揭示存在和非存在对象的本质特点，而是要揭示包含这两类对象的一般对象的共同本质属性。既然如此，“存在”“实存”“非存

在”等无疑不能满足这一要求。只有比它们更高、更宽的性质才能胜任。为找到这种共性、共相，迈农等真可谓煞费苦心。前述的超存在据说就是那最广泛的范畴。除了用前面的术语来予以描述之外，帕斯齐还利用格雷厄姆（A. Graham）的有关词源学研究成果，通过挖掘“to be”（“是”）的原始意义来予以描述。后者的研究告诉我们：“to be”的原初意义中没有“实在”（to exist）和“存在”（being）之意，而是“是这样”（to be so）、“是事实”“是真的”（to be true）①。据此，帕斯齐强调：如果能回到“是”一词的上述古老的用法，那么就可用来说明对象的一般本质。因为他们在对他们的对象作出量化时，并不关注它们是否实在，是否存在，而只是想指出：有这种对象，它们的出现是事实，是真的。而限定了的“to be”可基本满足这一要求。

如果像上面那样理解“to be”，那么迈农用“there is”（“有”）来说明非存在对象的地位就很好理解了。迈农的基本命题是“有（there is）非存在的对象”，这里的“有”绝没有“存在”之意。可见，迈农的这一命题中的所谓矛盾不属于迈农，而属于一些人对该命题的误解，即把它理解成了“存在着非存在对象”。迈农用“there is”强调的不过是：非存在对象是事实，是所与。根据德文来理解，还要清楚一些。“there is”的对应德文短语是：“es gibt”。在德文中，其意义略有不同，因为该词不是从动词 sein 而是从“geben”中派生出来的，而“geben”的意思是“给予”。如果是这样，那么迈农说“有飞马”（there are flying horses）就没有断言存在的意蕴，即没有本体论承诺，而只是突出了这样一个事实，飞马被给予了。

总之，不管用哪一种表述形式，目的都是要向人们指明、道出迈农新发现的一种对象，即在心中出现的、在外部世界没有对应存在的对象（非存在对象，如独角兽等）。他的目的只是想说明有这样一种长期被忽视了的东西，它们有自己的本质或属性、特征，但不一定现实存在于时空之中。对他来说，它们有无实在的存在地位一点也不重要，重要的是，没有它们，思维、语言活动的发生就是不可思议的。为了把这样一个新发现的、不太好理解的对象说清楚，他用了不同的表现方式，如“如此之在”

① A. Graham, “‘Being’ in the Linguistics and Philosophy,” *Foundations of Language*, 1965 (1), pp. 223 - 231.

(sosein)，即只有种种属性、特征而不一定有实在地位的东西，“非实存对象”（non-existent objests），“似存在”（being-like）或“不在”（being less，Auβersein）、“一定程度的存在”（quasisein）、“所与”（given）。尽管用了这些不同的表述形式，其用意只有一个，即用以指所谓的非实存的对象，当然侧重点、角度、所突出的方面可能各有不同。

四　矛盾律与同一性问题

在罗素和蒯因等看来，非存在对象的最大问题是违反了矛盾律，无法用判断真实对象的同一性和差异性原则来说明。先看矛盾律问题。

如前所述，罗素对迈农的批判是全面的、尖刻的，其中较麻烦的是可能世界问题。这无疑是迈农主义中的关键问题，不能不辩。罗素的批评有两个方面。一是根据矛盾律指出：迈农的对象理论违背了矛盾律，这主要表现在不可能对象之上。如果一个对象、一个理论自我否定、自相矛盾，如说方的圆既是方的又是圆的（即又是非方的），当今法国国王既存在又不存在，那么这是不容许的。根据迈农的独立性原则，可以说：（1）方的圆是圆的；（2）方的圆是方的。现在，有这样的原则即（3）∀x（x是方的）⊃～（x是圆的）。根据普遍例示原则，我们可得到：（4）方的圆是圆的⊃～（方的圆是方的）。从（2）和（4），我们又可得到：（5）～(方的圆是圆的)。因此根据（1）和（5）的合取，我们可得到：（6）（方的圆是圆的）&～（方的圆是圆的）。这显然是一种自相矛盾，因为它说的是，方的圆是圆的，又不是圆的。二是指责说，迈农的理论无异于提倡这样的谎言或欺骗：“实际存在的方的圆是实际存在的”“实际存在金山是实际存在的”。这种为金山提供的论证无异于安瑟尔谟为上帝提供的本体论证明。他说：迈农等认为金山等是如此之在的对象，“不可能避免这样的结论，即‘实际存在的上帝’既是实际存在的，又是上帝；令人难以置信的是，怎么会提出这样的主张”[①]。罗素的分析是：迈农自己也承认（1）金山并不实际存在。如果（1）是真的，那么可以说：（2）实际存在的金山并不实际存在。但是根据迈农的独立性原则，又可以说：（3）实际存在的金山是实际存在的。既然在“是实际存在的”和“实际

① B. Russell, “Review of Untersuchungen Zur Gegenstandstheorse und Psychologic,” *Mind*, 1905 (14), p. 533.

存在”之间没有区别，因此有：（4）实际存在的金山实际存在。但根据（2），如果否定谓词和否定句子是等值的，那么可以得到：（5）~（实际存在的金山实际存在）。因此根据（4）和（5）的合取，便有：（6）实际存在的金山实际存在 & ~（实际存在的金山实际存在）。其意思是：说实际存在的金山实际存在，就等于否定（实际存在的金山实际存在），通俗地说，自己打自己的耳光。

帕斯齐认为，对于罗素的批评，迈农本人的回击本身就很有力量。迈农指出：罗素的指责对于他来说是没有什么意义的。因为迈农要说的是：制约世界上一切对象的规律，除了矛盾律之外，还有超矛盾律。后者的基本原则是：矛盾律只适用于现实的和可能的对象，不适用于不可能的对象，换言之，不可能对象游离于矛盾律之外[①]，因为在那个不可能世界，出现了矛盾并不像在现实世界中那样是错误的，而可能是正确的、真的。迈农的这一思想得到了后来的普赖斯特等的坚持和发展。发展表现在：后者不再像迈农那样，而提出了这样的看法，即某些矛盾在这个现实世界也是真实的（实存的），因此根据他的辩证超矛盾理论，现实的对象在某种意义上也可以是“不可能的”，即它们是悖理的、矛盾的。帕森斯认为，矛盾对象的特点是：它能满足下述公式即“xf & ~(xf)”的要求。但在他看来，不存在这样的对象，因为任何陷入了矛盾的东西都不真实。不过，他承认“有”不可能的对象[②]。当然，它们不可能真实存在，例如，方的圆是不可能对象，之所以是不可能的，是因为不可能实际存在这样的对象，它既有方的属性，又有圆的属性。与之相反，可能对象之所以是可能的，是因为可能存在这样的对象，它可能具有各种核内属性[③]。

帕斯齐认为，只要区分两种量化，迈农的对象理论就可以超越矛盾，进而免遭责难。他说：“有非实存对象这样的论断要想避免陷入矛盾，就不可能用标准的量词逻辑来阐释。但是如果人们在所谓中立量化和有存在负载的量化之间作出迈农式的区分，那么上述论断就可作出无矛盾的阐述。”也就是说，当迈农用量词“有”来说明非存在对象，即说“有非存

① *A. Meinong Gesamtausgabe*, Vol. V, Graz: Academische Druck-u. Verlagsanstalt, 1968 - 1978, p. 16.

② T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 42.

③ T. Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 101.

对象”时，如果记住这里的“有”不是存在量词，而是中立的量化手段，那么迈农的原则就不存在任何矛盾。既然如此，根据矛盾律对迈农对象理论的批驳就没有意义[①]。

关于“非实存对象”这一概念还有很多责难，例如，罗素基于对否定性存在陈述句的分析得出结论说：没有非实存对象，因为说某物（如金山、方的圆）并不实际存在（或不是现实的），就是说没有这样的事物，而不是说，有这样的事物，它们具有不存在的属性。另一论证强调：既然迈农也承认实存的东西与非实存的东西之间存在着根本区别，因此如果前者是对象，后者就不能算作是对象。因为后者不同于前者，对于它们据说具有的外延属性来说，一般是极不完全的，例如，金山有“是金子”“是山”之类的属性，除此之外，大概不能再说它还有或没有别的外延属性。之所以在拥有属性方面有这种不完全性，是因为它们根本不可能与真实的物理对象发生任何关系，例如，非实存对象不可能走进实存对象之中，也不可能从中走出来，不能接受物理对象的影响，也不能施加任何影响。

在这一否定迈农基本概念的倾向中，蒯因是主要的旗手。有的人甚至认为，蒯因的否定具有判决性。他提出的尖锐问题是：对于这些对象究竟是什么，包括迈农主义者在内的任何人都无法下一个清楚、明白、具体的定义。之所以如此，又是因为，对于非存在对象的同一性，人们找不到任何标准。例如，就方的圆来说，小的方的圆、大的方的圆、红的方的圆、绿的方的圆之间的区分标准是什么？各种小的方的圆之间的共同性是什么？这都是无法回答的问题。

对于这些驳难，新迈农主义者作出了自己的回应。例如，格罗斯罗（R. Grossmann）强调：属性有两种，一是一事物真的具有的属性，如手上拿的笔确实具有形状等属性，二是某物被设想或想象具有的属性，如我设想有一座金山，它是金子构成的，这属性就是想象出来的。由此可以说，非实存对象没有真实属性，只有想象的属性。事实上，任何非存在对象都有自己的想象属性。如果是这样，它们之间的同一或不同的标准也就清楚了，例如，方的圆不同于金山，因为它们的被想象的属性是不同的。

① K. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 231.

反过来，如果两个非存在对象相同，那么它们一定有相同的想象属性[①]。帕斯齐回应说：可以承认非存在对象有相同与不同的判断标准，这就是他的属性集合模型所说的属性集合。一对象如果相同于另一对象，那么它们的属性集合一定是相同的，如果属性集合相同，那么两对象一定相同。反之，如果属性集合不同，或其中一个属性有异，发生了变化，那么两对象就不是同一类对象。他说："根据属性集合模型，有翼马和三个头的狗之所以是不同的对象，是因为构成它们的属性集合是不同的。"[②]

第二节　芬德利对迈农主义的现象学解读

芬德利（J. Findlay）对迈农对象理论的解释别具一格，即认为，它带有鲜明的现象学、经验论印记，尤其是其早期的思想更为明显。芬德利说："迈农的研究真实地表现出来的东西是：我们的有意识的关注与我们在世界中所分辨到的特征之间存在着根深蒂固的不可分割性，只注意一方面而不涉及另一方面是没有意义。"[③] 而同时注意到这两方面，恰恰是现象学的基本特征。在芬德利看来，迈农对非存在对象的考察和论述就是从这两个角度进行的，因此迈农关于该对象的理论在本质上是一种现象学理论。

这种现象学尽管不能与胡塞尔的现象学相提并论，但两者有一些相近之处。例如，迈农也试图悬搁超验的断言，而努力接近、进入事实本身，并到里面探幽析微。不同则表现在，迈农既重视有意识经验的作用，同时更关注在它们面前显现出来的对象，尤其是非存在对象，进而对它们的不同的本体论地位作了具体细致的探讨。芬德利说："胡塞尔尽管常常强调显现，但其实是一个实在论的主观主义者，甚至是一个隐蔽的唯我论者，而迈农尽管有所谓的逻辑实在论表象，但却是一个真正的现象学者，因为他热衷的是：描述出现在意识面前的东西，而不是构

① R. Grossmann, "Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object," *Nous*, 1974 (8), pp. 74 - 75.

② K. Perszyk, *Nonexistent Objects*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 260.

③ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 340.

造或重构它。”①

芬德利这样解读的根据是：对象理论的对象无疑是一切千变万化的对象，而这些对象不管是实存的，还是事实性的，都没有超出经验的世界，因为如果不被知觉到，或不为我们所知，那么对象就不成其为对象。非存在对象也是如此。迈农之所以能提出那看似矛盾的原则：有非存在的对象，意即：它们尽管不实存，但仍是有、仍是事实，是因为他把非存在对象看做意识面前的对象。

不过，芬德利又认为，这种现象学不是胡塞尔的那种现象学，因为它同时有经验论的特点。迈农的对象理论说明的不是意识经验之外的对象及其等级结构，而是我们概念和语言中的或者说对于概念和语言而言的对象及其结构，在广义上也可以说是要说明对我们经验而言的对象及其结构。也就是说，它的宗旨是要描述对象领域的真实的范畴界限，或者说，我们人的整个世界的界限。说它是经验论，主要是它要研究的对象没有超出经验的范围。当然，与英国近代经验论相比，迈农的经验论又有自己的特点，例如，它并不认为经验的范围完全局限在感官知觉的范围之内，而强调思维意识等理性活动也是一种经验，其中被涉及的东西也可看做经验的对象，例如，想象、假定的对象也是实在地被意识、经验到的对象。

作为一个心理学家，迈农同时又受到了其老师布伦塔诺的影响。由之所决定，他在建立自己对象理论的过程中便表现出了一个鲜明的特点，即十分关注心理现象。通过对它们的考察，他像他的老师布伦塔诺一样发现：所有心理现象都有自己的对象。迈农说：“读者将无保留地承认……一切心理的东西的必不可少的东西是有对象。因为人们都不会怀疑：没有关于某物的观念，我们就不能有那个观念，同样，如果不对某物作出判断，我们就不可能有判断。”② 既然如此，他像他的老师一样，关注的重要问题便是：心理状态怎么能够成功地指向它的对象？它怎么能超出自身关涉到有关的对象？这对布伦塔诺不是太难的问题，因为他认为对象的本质在于它的内存在性，即它本来就是内在于心灵的，这就是他所说的“意

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 332.

② M. S. Kalsi (tr. and ed.), *Meinong On Objects of Higher Order and Hussell's Phenomenology*, The Hague: Nijhoff, 1978, p. 142.

向性”一词的基本含义。

迈农和特瓦尔托维斯基的回答略有不同。他们认为，心理状态之所以能指向对象，是因为其内有内容，借助内容这个中介，它便能指向对象。对象是通过内容“呈现于”主体的。这里的“呈现”是何意呢？后者认为，呈现就像画图一样。这里的“画图”由于涉及两个对象，因此有两个意思，一个对象是画家画在图画中的东西，二是外面的场景。为了不致混淆，他把后者称做第一性的对象，前者称做派生的对象。理解了这种区别，就不难理解“内容”，它指的是类似于图画上的东西，而不是场景，质言之，是呈现在心灵面前的直接对象，外物或实在才是对象，即类似于场景的东西。

迈农基本承认特瓦尔托夫斯基作的区分。不过，他感兴趣的是对象，即通过内容所呈现出来的对象。他的《论假定》一书与其说是研究假定的，不如说是研究判断、假定与表征及其关系的，尤其是研究前两者及其关系。而研究这两种心理现象的目的又不是心理学的目的，而是出自强烈的本体论动机，确切地说，是服从于建构他的对象理论这一全新的、总体性的目的。迈农的基本观点是：对象的形式多种多样，一般人包括一般的哲学家只看到了对象中的一种很狭隘的形式，即具体的、实存的对象。除此之外，还有多种不同的形式，判断和假定的对象就是其中之一。他认为，假定是介于判断和表征之间的一种心理现象。假定相同于判断的地方在于，像判断一样，要么是肯定的，要么是否定的。而表征不具有这一特点，它并不肯定、否定，只把有关内容呈现出来。假定也有不同于判断的地方，这主要表现在：判断包含有相信的成分，而假定则没有。

如前所述，迈农研究假定之类的心理现象的目的是要说明对象的多样性及其独特本质，因此他的落脚点是假定和判断的对象。他的分析同弗雷格一样，是从分析语词、陈述句的意义、指称开始的。他认为，语词所指的东西不是外部事物，而是说者的心理活动的对象，这活动的对象是语词所能表达出来的东西。句子的意义也是如此，即是句子所表达的心理活动的对象，这里所说的心理活动主要是指判断和假定。质言之，语词及句子有自己要表达的所指和意义，它们不是外在的事物、事态，而是判断、假定直接涉及的对象。而这对象有三种可能：一是活动本身，二是外在事物，三是某种别的、极为复杂的东西。前两种可能是迈农所排除了的。排

除第一种可能的根据很明显，因为判断不可能什么也不判断，只涉及判断自身，这是不可能的。第二种可能也不能成立，至少判断不能直接关涉外部的东西，因为这些东西不可能进入心灵，为其所判断。因此剩下的只有第三种可能。

强调判断、假定（这里为行文方便，只说判断）有自己的特定对象，即一种不同于外部事物的东西，这似乎是迈农的一大发现。由于这对象以前没有为人所注意，其庐山真面目不为人所知，因此摆在迈农面前的首要难题，是如何把它刻画清楚，让人明白其相状和实质。他用了不同的表述方式，如说它是句子的所指，是一种目的性、目标性的东西，可称做“das objektiv”。该词直接的意义是目的、目标，还有对象性、客体性的意思。根据上下文，似乎应把它理解为一种特殊的即直接出现在心灵面前的事态或事情，而不是外部世界中的事态或事情。有鉴于此，迈农的研究者、追随者主张把它译为英文的“circumstance”，即“事情”。这是不无道理的，因为它除了有条件、环境等意思以外，还有“事情”等意义。强调判断的对象是事情或目标，主要是要突出这样的现象学事实：第一，这种对象是直接呈现在心理经验（如判断、假定）中的东西，不是外物；第二，这种对象不是元素性的、静态的东西，而是关系性的、现象学性质的东西，是事件一样的复杂的东西，它由多种因素构成，但由于是被体验到的所与的东西，有时间要件，处在变动之中，因此又不能分解为要素。例如，有这样一个判断，它由“猫不在席子上”这个句子表达出来。很显然，它的对象不是判断活动或经验本身，也不是猫，因为猫只能说是判断所涉及的一部分内容，除此之外，还有其他因素，乃至关系性因素：“在……上”。判断的对象只能是（猫在席子上）这一事情或事态。

为什么是这样？作为判断之对象的事情究竟是什么？对此，迈农有两个论证。第一个论证可概括如下：（1）假如有这样的任意形式的判断：“A是存在的”，并假设该判断是真的。（2）在这个判断的基础上可作出第二个判断：“‘A不存在’这个判断是真实的。”它是对第一个判断的判断，即认为前者是真的。（3）第二个判断断定了一个对象。（4）这个对象不可能是A本身。（5）它也不可能是判断经验或活动本身。（6）因此第二个判断的对象是那个从句“A不存在”，即是一个事态或事情，是一种现象学性质的东西，而不是其中的某个要素，更不是

A 本身①。

第二个论证也是强调：判断的对象不是外部事物，不是某个独立的东西，不是心理活动，而是事态，所用的从句事例也是"A 不存在"。不同在于：对它的断定是认为它是假的。其论证如下：（1）假设"A 不存在"这个判断是假的。（2）在此基础上可作出第二个判断："A 不存在"这个判断本身并不是事实，或并不真实。（3）第二个判断不仅包括"A 不存在"这个从句，还包括判断经验本身，因此这经验或活动不是第二个判断的对象。（4）A 也不是第二个判断的对象，因为判断涉及的是不存在的 A，即非实存的 A 。（5）因此第二个判断的对象是一个事态，即"A 不存在"这个从句所表达的非实存的东西②。

细心去体味迈农所说的话，同时悬置潜移默化地制约着我们的常识本体论、朴素实在论构架，的确会有这样的幡然醒悟：判断的对象确实不像常识所说的那样简单，在判断和假定时，的确有一种特殊的被肯定或被否定的东西，它不是判断的主词所断定或否定的东西，如不是 A，不是语词所指称的外物，也不是心理活动本身，而是呈现出来的、与有关句子有关的一种现象学性质的东西。它依存的条件不是外部世界，也不是孤立的心理活动，而是现象学经验。正因为如此，它在外部时空中没有对应的存在，因此是一种典型的非实存。但一当现象学经验出现了，它也一定随之显现，因此不是纯粹的虚无。

另外，在迈农的论证中，他还涉及了真、实事、实存的关系问题，强调它们之间有密切联系，无疑也有合理性。迈农的论证得出的结论，即突出有一种不同于其他存在形式的判断和假定对象，尽管有合理性，但他的论证应该说有某种缺陷，例如，他在第二个论证中，从"……不是事实或不真实"推出"……非实存事物"，似乎跳跃得太快了，中间还有很多逻辑环节被遗漏了，因此其论证的说服力是不够的。

如果目标真的是一种高阶对象，那么迈农无疑又发现了一个本体论的新大陆。但这是极有争议的。许多持本体论紧缩标准的人指出：根据思维经济原则，即如无必要，勿增实体，迈农所说的目标应属这种无用的东

---

① A. Meinong, *On Assumptions*, J. Heanue (tr.), Berkeley: University of California Press, 1983, p. 42.

② A. Meinong, *On Assumptions*, J. Heanue (tr.), Berkeley: University of California Press, 1983, p. 42.

西，因此应予以抛弃。还有人论证说，迈农所说的目标可还原为思维中的符号式的东西，因此可代之以符号这种更熟悉的、易于理解的东西。还有人根据科学实验材料论证说，心灵中其实并没有目标这样的实在，因此假设它存在有悖事实。

鉴于“目标”不好理解，迈农及其弟子尝试用“换说法”的方式对之作出解释。所谓换说法就是用人们常见的、容易理解的词来解释“目标”。例如，经常用来替换它的词有两个，一是“事态”（state of aftairs），即指人们在判断和假定时直接与之照面的东西，人们要予以肯定或否定、要对之作出假设的东西。另一个候选词是：“事情”或“事件”（circumstance），其意义是一样的，旨在突出目标是出现在各种心理活动之中的、真的发生了的具有复杂构成和结构的现象学事实，是思维等活动围绕它打转转的东西[①]。根据芬德利的解释，迈农的独特之处还在于：对象的范围并不局限于时空中实存的事物，这充其量只是对象的一种。除此之外，还有很多，例如，他所说的“目标”就是如此，它们是句子或从句所表示的事实或事态，具有对象性的诸要素。它们显然不是实存的东西，但无疑是事实（facts）或事例（case）。不同于实存对象的地方在于：它们是高阶对象。因为它们依赖于作为基础的实存的、可能或不可能实存的事物。之所以不能再把高阶对象看做实存的，是因为它们不在时空之中，它们是关于实存或可能或不可能的东西。例如，A 在 B 的左边，这一事实显然不像 A 和 B 本身那样是一个事物。

有人反对说：迈农所说的目标不过是语言的投射，而这种投射又是根源于对语言的误解，例如，把语言指称不存在对象的能力等同于语言指称真实存在的东西，以为语言所指的不存在东西（如独角兽）也有自己的存在地位。其错误的实质在于：以为语词代表的是事物，而未能把语句看做论断。在芬德利看来，这种批评是建立在错误的哲学理论之上的。他说：“把经验世界区分为种种目标，依赖于这样的能力，即运用语言和通过语言观察世界的能力。……还有根据说，具体化，即运用名称短语或这种短语的一种变形，好像是在对事物作出命名，其实是这样一种重要的活动，即通过它，先进入眼帘的目标和别的高阶对象由此被‘构造出来了’。……我们称做事实或事态的高阶对象像进入它们之中的低阶对象一样是经

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, pp. 89 - 93.

验的、显而易见的。”①

再来看与“目标”有联系的“事态”“客体”等范畴，它们也可看做带有普遍性的本体论范畴。所谓事情是假定、判断等心理活动中呈现出来的、被假定、被判断的现象学事实，以复合的形式表现出来，因此不同于概念所指的东西，相当于命题所表示的东西。如“我敢肯定：猫在席子上”，“猫在席子上”所表述的就是事态或事情。为区别起见，迈农常把它称做目标或目的（das objektiv），意即是判断等活动的指向物。“客体”是对迈农无奈之下所选用的拉丁词“objectum”的无奈的翻译，因为它译成英文就是 objects，即中文的对象。之所以不再译为对象，是因为它被迈农派上了新的用场，被赋予了特定的所指。一方面，它被认为是事情的必要组成部分，另一方面，从命题上说，它是一个命题中的主词所指的东西，因此是被判断的主项。严格来说是判断的主体。从语词上说，客体是与名词或名词短语相对应的，而事态与命题或句子相对应。如“这个发光的金属”表示的是客体，而“这个金属是发光的”则表示事实。

如前所述，事实不过是陈述句或命题的所指，而事态有不同的种类或形式。一是存在性的事态，它是对命题主词所指的东西的肯定，可用两种形式描述，如说“（there is）客迈拉”，“客迈拉实际存在着”。二是谓词性事态，它是专门用来突出命题中的谓词所指的东西的，如“苏格拉底是聪明的”“苏格拉底是哲学家”。很显然，它们以命题的形式突出了主词所指的东西所具有的属性。

这一区分在迈农的对象理论中占有重要的地位，因为他的重要原则即独立性原则是建立在这种区分的基础之上的。在他看来，谓词性事态肯定是真的，即使主体是不存在的。比如说，“金山是金子”，其主词尽管是空概念，没有任何所指，但这个命题无疑是真的。这就是说，真与有本体论承诺是不同的，是真的句子不一定有本体论承诺，质言之，一个对象或事态是什么，有什么本质和属性与它是否存在没有任何关系，可以出现这样的对象，如金山、方的圆等，它们不一定非要实际存在。总之，事情和客体是广泛的本体论范畴，比存在要广泛得多，因为它们的本质中并没有包含存在这样一重规定性，也就是说，它们有两类，一是存在的对象，二是

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 334.

非存在对象。就事态来说，存在的事态就是已出现或已得到（besteht，obtain）的事态。由于这种存在不同于具体实际的存在，因此他用“besteht”来表示，可译为英文的“subsist”，即亚存在。非存在事态是没有出现、没有得到的事态。

当然，如果把“存在”当做一规范性的、可重新赋义的范畴，如扩大它的使用范畴，那么也可把它当做与对象有同样外延的范畴。事实也是这样，迈农有时就在广义上使用“存在”一词，即让它表示存在和非存在对象的所是、所在的方式（being in a certain way）。例如，客体的存在或不存在的方式可以说是“事态”或“事情”。假如苏格拉底是一个客体，于是苏格拉底肯定有他的在的种种方式，这就是各种各样的事态。其中一种事态是实存的事态，可用“苏格拉底实存着”来表示，另外他还可表现为谓词性事态，即谓词中所描述的苏格拉底的性质、特点，如“是聪明的”“是哲学家”等①。

根据芬德利的诠释，将迈农的对象理论解释为本体论的“对立论”“超越论”和“无关论”都是不妥的。这些解释的共同特点是强调迈农的对象理论没有本体论意蕴，超越于它之上。而芬德利自己提倡的是“取代论”。他明确说：对象理论“是迈农所创立的用来取代传统本体论的学问”。此说首先肯定的是：它是一种本体论，所不同的是，迈农通过建立新的图式，取代了传统的本体论。具体表现是：他用“对象”取代了传统本体论的最高范畴“存在”②。根据芬德利的解释，迈农的“取代性的”本体论不仅拓展了传统本体论的范围，而且重构了世界的等级结构，即认为，世界由对象所构成，而对象根据其存在程度又表现为不同的梯级结构。从真实性程度由低到高可排列如下：

（1）以空缺、空无形式表现出来的对象。

（2）以谓词的主词形式表现出来的对象。

（3）以非存在形式（既不实存、又不亚实存）表现出来的对象。

（4）亚实存的对象。

（5）实存的对象③。

---

① A. Meinong, *On Assumption*, J. Heanue (tr.), Berkeley: University of California Press, 1983, p. 29.

② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 322.

③ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 343.

第五种对象即实存的例子广为人知，第一、二种刚才分析得较多。至于第三种，其他注释家作了不厌其烦的论述，第四种即亚实在，似乎谈得不是那么充分，因此芬德利多花了一些笔墨。所谓亚实存对象是指不存在于时空中、没有物质性但又确实有存在地位的对象。芬德利关心的是人们谈得较少、而迈农又确实论述过的一些事例。例如，在关系、复合体之中，其关系项、构成要素可以是实存的东西，当然也可以是非实存的，方的圆中的方与圆的关系就是非存在的。但是关联作用、组合作用或关系、组合本身就是亚存在的。迈农说："如果 a 和 b 构成一复合体，即是说成为一整体的部分，那么某种关联一定亚存在于它们之间，正是这种关联使部分成了整体的部分，即是说，由于关系 R，它们成了复合体的组成部分。"[1] 通常所说的"特征"比较复杂，首先可以肯定，它并不像人们通常认为的那样始终是实存的属性。例如，当我说"绿色的"一词时，可能有两种意义，一是一般的、没有具体所指的绿色的，二是指的某物的颜色特点。如果指的是前者，那么它就是亚实存的。如果指的是后者，它就是实存的。再看"关系"。根据芬德利的解释，它绝对是高阶对象，因为它离不开下一层次的关系项。没有关系项，就没有关系，而没有关系，关系项照样可以存在。例如，房子的砖在没有砌到房子上之前以及被砌进去之后，都有独立性，而砖与砖的关系、砖与房子的关系则离不开砖的存在。心理的内容也可以表现出关系属性，它们是由分析、抽象、比较而形成和出现的。关系的形式很多，如相似与不相似、相同与差异、相容与不相容等。从实存地位上看，可以把关系分为两种：一是真实的关系，它是事物之间客观具有的关系；二是理想的关系，它是基于心灵的作用而产生出来的关系[2]。

在关系中，有些关系是抽象的，例如，相似与不相似之类的关系不能由感官直接把握到。这种关系只能通过分析、综合、比较等心灵作用把握到。但不能由此说，关系是心灵产生或创造的，而只能说，关系的观念是通过这种途径得到的，这说明关系有其自在的存在性。从关系的构成看，它与复合体一样。在复合体（complex）中，除了有组成它们

---

① A. Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1899, reprinted in Gesammelte Abhandlunge, Vol. Ⅱ, p. 389.

② A. Meinong, *Home Studien* Ⅱ *Zur Relationsteorie*, 1882, reprinted in Gesammelte Abhandlunge, Vol. Ⅱ, p. 142.

的部分之外，还有一种组合作用。诸要素之所以成为一个统一体，是因为有一种事实，即把诸要素关联在一起的东西，可称做复合作用（complexion）。例如，一首乐曲是一复合体，其要素是个别的音符，而把音符结合在一起的作用就是复合作用。复合体是作为复合作用的结果而出现的。两者的区别在于，对象的复合体是一种对象，而对象的复合作用是一种目标。关系也是这样。a 和 b 要成为一种关系，除了要有 a 和 b 两个要素之外，还离不开某种把它们关联在一起的活动或作用（relat）。迈农说：“如果 a 和 b 构成一个复合体，即是说成为一整体的组成部分，那么某种关联一定亚存在于它们之间，正是它使这些部分成了整体的部分，即是说，它们是通过关系 R 而成为复合体的要素的。”①

再看理想关系与真实关系。芬德利依据迈农的论述作了这样的创发性解释：“两者都能由于这样的事实而产生出自己的复合体，这事实是：它们都存在于要素所构成的复合体之间，但由理想关系决定的复合体只有亚存在，而由真实关系决定的复合体则有实存地位。”② 所谓理想的关系是指这样的关系，即它们的事项或关系项并没有真的被结合在一起，换言之，只是通过其他方式，即人们的比较、综合等才结合在一起，例如，柏拉图的形式和可感事物之间的关系就没有真正结合在一起。真实的关系是指有关事项真的结合成了一个复合体。两种关系的另一区别是：尽管它们都可以亚存在，但是，真实的关系的亚存在是一经验事实，而理想关系的亚存在是一先天必然的事实，例如，两种颜色之间的相似性就不能是别的样子，只能如此，因此有先天的必然性。

总之，根据迈农的看法，关系不是关系项的组成部分，关系项却是关系的组成部分。基于此，迈农认为，关系存在于它们所关联的事项之外，因此是一种特殊的存在。从作用上说，关系这一概念是高阶对象这一概念的基础。因此要认识复合体、特征之类的高阶对象，都必须以某种关系理论为基础。芬德利尽管基本赞成迈农的观点，但又认为，里面仍有值得修改和发展的地方。例如，迈农在把关系归结为特征的时候，又使自己陷入了矛盾。在他看来，关系可看做这样的特征，即不只是存在于一个对象中

① A. Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur unneren Wahrnchmung*, 1899, reprinted in *Gesammelte Abhandlungen*, Vol Ⅱ, p. 389.

② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 143.

的东西，而且是存在于许多对象中的东西，如果是这样，那么“关系就不是高阶对象”[①]。对这个问题，芬德利作了这样的补充。他认为，红的特征存在于红的例示之中，“大于”的关系存在于维也维和克拉茨（Craz）之间。在说明关系时，我们不仅应把它与存在于其中的事项区别开来，还应注意到它存在于其中的方式。例如，非对称关系与大于关系分别以两种不同方式存在于它们各自的关系项之中。只要承认有这样的关系，那么就没有理由把关系与事项割裂开来，任何关系不可能是绝对外在的，换言之，一切关系都存在于具体对象的本质之中。同样，对象的本质也取决于它们与别的对象的关系[②]。

在评价迈农的功过时，芬德利强调：迈农纠正了传统形而上学在看待世界时的片面性、狭隘性，如只承认存在着实际存在的、或似事物的东西。芬德利说：“迈农对那个‘洞穴’的内容作了精彩的说明，既注意到了洞穴前面的坚固的对象，又展示了墙上各种稀奇的投射。他的优点在于他的无偏见性，在于他摆脱了形而上学只承认实存的东西或似事物的东西这样的偏见。”[③] 在他看来，被人为排除出世界存在范围而又为迈农重新捡回来、放进去的东西有：前面所说的经验和语言运用所触及到的目标、价值、需要，以及人们渴求和敬重的东西，另外，在人与事物发生认识关系时所新产生出来的现象、显现，它们既不是自在存在本身，因为它们之中贯穿着人的认知作用，包含着主体加进去的理解、体验，但它们又不是认识、经验本身，因为其中有自在世界所提供的材料。最后，人面前存在的世界中还有可能、不可能、被否定的东西（不在场、空缺、缺失等）。这些对象的存在是由事物及属性具有阶梯性、级次性所决定的。正如芬德利所说：“如果一处的液体是无味的，那么里面自然没有低阶的嗅觉属性，但它缺乏这种低阶属性显然又是由于它具有高一级的属性。”[④] “很显然，在出现在我们面前的世界中，不在场或缺乏这样的事情是数不胜数的。就像我们发现别的东西一样，它们是需要我们从经验上去发现的。而发现离不开对不存在东西的假定或想象。……即使这类否定确实依赖于‘肯定的基础’，……但事实依然是：它们并不能等同于不为这种‘肯定基础’所

---

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 150.
② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, pp. 150 – 151.
③ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 337
④ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 336.

说明的东西。”[1]

很显然，我们经验到的世界并不是仅由实存事物充斥的世界，它包含的存在多种多样。甚至荒谬的东西也有特定的存在地位，因为它们也能像非实存、非事实的东西一样进入人的经验之中，例如，通过它们的被设想的在场或通过它们的被认识到的不在场，它们就成了经验面前实实在在出现的一个目标物。迈农既然有这些新的发现，因此就应客观承认其历史地位。他说：“迈农的非存在论表现出了一种无可比拟的优点：他成功地抵制了科学和外延逻辑中居主导地位的实在论的只重视一阶属性的倾向，不让它们误解经验的高阶结构。”[2]

在评价迈农主义时，不可回避的一个关键问题是：迈农主义与科学世界观是否有冲突。持正统观点的人基于所谓的科学观、世界观指出：非存在理论有致命的弱点，因为它所倡导的非存在对象不具有任何确定性，因此具有不可询问性，即没法去提问，没法予以探讨。例如，我们对现实世界的山，可以提出许多有意义的、能有助于认识它的问题：多高、多大、由什么构成、里面蕴藏着什么等，而对于金山，什么问题都没法提。其次，非存在对象可以无限地加以设想，因此太多，不适于科学探讨。最后，在现实世界，我们总可以追问：某对象是包含在它之内，还是不包含在它之内，即任何对象都有可排除性。而非存在对象及其王国则没有这种可排除性，每个可能、不可能的东西都包含在它之内。总之，非存在对象超出了科学认识的范围，是不可认识的，既然如此，就是应予以拒斥的。

芬德利针锋相对地指出：“非存在是一片奇异的沙漠，在那里，心智的进步是不可能发生的，但这块沙漠里也有许多绿洲，只要读过小说或读过关于几何学的人都不会怀疑这一点。这些绿洲是无限的可能世界。……其中有一些像我们自己的宇宙一样，极有意味，组织得十分完美。非存在是由许多值得探讨的要素构成的，我们的宇宙作为纯对象是它们中的一个。但作为整体，由于太复杂，尚未得到科学的研究。……因此我们应抛弃只承认现实事物的偏见，而认可这样的观点，即非存在对象并不是虚无。”[3]

---

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 335.

② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 339.

③ J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 58.

当然，迈农主义不是无懈可击的，其错误主要表现在：他“没有注意到我们实际运用‘经验’、‘意识’、‘对象’、‘真实性’等词时所用的方式，或者说，他没有注意到这些概念发生相互关系的方式”。迈农自始至终坚持这样的假定：对象在逻辑上先于有意识的指称或意向。因此只要发生了有意识的指称或指向，就可断定那里有某个逻辑上在先的对象存在，它们是意识要关于或关涉的东西。如果没有对象，意识就不会发生。基于上述看法，迈农就推论出了一切对象包括非实存对象都有本体论地位的看法。这个逻辑是：“如果这样的对象不是实存的，那么就一定是亚实存的，如果不是亚实存的，那么就必然有非存在的超本体论地位，即至少有这样的地位，那就是作为谓词的真正主词而存在的地位，如果连这种地位也没有，那么它们至少有‘空缺对象’的地位（即使这种地位究竟指什么不清楚）。”在芬德利看来，这种论证是错误的。因为尽管从 X 的非存在过渡到关于 X 的思想的存在，是合理的推论，但是“从关于 X 的思想推论出 X 的存在则不是有效的过渡（因为在任何意义上都不能根据思想来定义 X）”。因此他认为，只能在迈农所说的“似实存”的意义上，才能说 X 有这样的存在地位，即有关于它的思想[①]。

芬德利的根据主要来自于对有关语词的分析。在他看来，如果语词是关系性语词，那么才能说这类词表述了某种关系。如果是这样，那么被表述的关系中至少有两个东西存在，一是有作用的主体，另一是有关的东西。例如，“在……之上”“在……之前”“杀掉”“碰到”等就是如此。如果“杀掉”一词是被真实地使用的，那么其所指中就必然有一个谋杀者和被谋杀者，并且两者之间真的有杀和被杀的关系。但又应看到，“思维”及其类似的心理语词“并不是关系表达式”，因为关系只有在相关事项都存在时才出现，这样的关系的出现与用什么词语来予以设想是没有关系的。思维则不同，即使在思维所关于的东西不实存的情况下，思维也能出现。因此“我们不可能从一个陈述中有对象的位置有效地推出有思想的对象，也不能使这对象成为指称的独立主体，例如，从‘X 想到作为对象的 Z 的存在’，不能推出：有一个 Y，它是 X 想到的”[②]。迈农的问题恰恰在于把“思维”等语词看做关系性表达式，这表面上是继承了他的老师布伦

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 343.
② J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 343.

塔诺关于意向性的看法。后者的确有把“意向性”看做关系属性的意思，但他作了严格的限制，即强调它并不是真正的关系，而只是“似关系”(relation-like)。而在这里，迈农没有跟上他老师的步伐，在理解时塞进了自己的发挥，即把意向性看成了一种关系属性，并且又根据对象对于意向状态的逻辑上的先在性来设想意向性。不仅如此，迈农在设想内容时，也有把它们实在化的倾向，甚至想解释心灵状态之上还存在着什么东西。

从根源上说，迈农错误的根源在于其所坚持的狭隘的经验论。像一切经验论者一样，他拟物式地设想思维等意向状态的结构，例如，他们推想：“意向活动一定有一种构成要素，它能解释意向状态对对象的指向，它还有另一要素，它能解释别的那些能独立于这种指向而发生变化的特征，例如，有一个相信的矩（moment），再加上‘肯定和否定之间位置’的矩，正是它把信念与表象区别开来。”[①] 从科学根源上说，这种局限性又源于当时心理学的局限性。因为当时德国盛行的是冯特等的构造心理学或心理化学，而这种心理学受化学方法的影响，把心理现象看做像化合物一样的由化学元素构成的混合体。这样直观地设想心理现象，必然导致对意向内在对象的拟物化的推论。

① J. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon, 1963, p. 346.

第九章　迈农主义阐释的实存论倾向

这种关于迈农主义的阐释是最激进的阐释，它不是一般主张非存在对象有实存或亚存在地位，而是强调它们有同物理上的个体一样的实存（exist）地位，故名。其倡导者是美国著名哲学家泽尔塔和刘易斯等。他们不仅赞成迈农关于世界上“有”（此“有”是没有本体论承诺的中性量词）非实存对象的新的对象理论，赞成劳特利等所发起的非存在论的本体论转向，而且在此基础上又向前迈出了一大步，进一步深入到本体论的元问题之中，如对“存在”“实存”等概念作出新的探讨，主张应放宽实存、存在的标准，强调：只要能作为个体和关系出现的东西，只要有行为基础的现象都应承认其有实存在地位。他们在声称自己的理论仍属自然主义范畴的同时，不仅不遮掩其与柏拉图主义的一致，反倒旗帜鲜明地突出这一点，如承认它是柏拉图主义的复活。当然他们有所限定，即认为自己的理论既是自然主义，又是柏拉图主义，毋宁说是柏拉图化的自然主义。

泽尔塔是当代极具个性和传奇色彩的哲学家、逻辑学家，不仅自己心无旁骛、专心致志于以非存在问题为中心的形而上学研究，而且招兵买马、网罗人才，形成了以他为核心的研究团队。更有意思的是，他还在斯坦福大学建立了所谓的“形而上学实验室”。这意味着，他不仅关心传统的形而上学问题，而且试图用新的科学方式和方法，对之作出探讨；不仅有强烈的学理动机，而且有十分明确的应用动机，例如，试图在建立所谓的计算形而上学、公理本体论的基础上，通过建立自动推理程序、运用古典的证明技术，为作为公理理论结论的形而上学定理找到有趣的证明。他不仅独立出版、发表了大量论著，而且还与别人合作完成了许多著述。因此这里介绍的抽象对象理论实际上是他与他的合作者的思想。

第一节　泽尔塔对象理论的思想渊源和主要目的

泽尔塔把非存在对象统称为抽象对象（abstract objects），进而把自己建立的关于它的形而上学理论称做抽象对象理论。它既是传统的迈农主义的继续，又是其在当代的新的超越和发展。

这一理论有深厚、宽广的历史根基。例如，它继承和发展了柏拉图主义。其表现是：柏拉图的下述观点在抽象对象理论中留下了深刻的印记：（1）形式（form）或理念是形而上学的专门对象，它有自身的等级性、层次性。（2）相对于其他存在形式而言，理念具有最高程度的真实性，如比具体个别事物、影子更真实、更本原。（3）具体个别事物在特定意义上说是存在的，但它们是由形式派生出来的。在认识中，它们可以根据形式予以分类，例如，如果两个事物分有某一形式，就可认为它们是一类的。（4）虚构对象、影子就其能成为人的感觉、意见的对象来说，也有存在性，但其真实性比具体事物要低得多。当然，泽尔塔对柏拉图的理念论又作了创发性甚至带有一定程度任意性的解释，这主要表现在他把它与自然主义糅合在一起了。

迈农的对象理论当然是泽尔塔的更为直接的思想渊源。迈农认为虚构和别的非存在对象（如不老泉、方的圆等）尽管不能像个体事物那样存在（being）或实存（exist），但它们是真正的对象，值得哲学研究。在特定意义上，它们有自己的存在方式或本体论地位。迈农的思想在表面上与柏拉图大异其趣，但是借助马里关于谓词的区分，则可把他们的思想统一起来，或在他们的思想之间架起沟通的桥梁。这就是他们所说的对象，如柏拉图所说的形式及数学对象和迈农的对象，可根据关于两种谓词的理论而得到统一的理解，即所有这些对象都可看做编码了属性的对象，而外部的个别事物则是例示了属性的个体。泽尔塔批判地接受了这一思想。根据他的有所发展的新的理论，柏拉图的形式是编码了单一属性的抽象对象，数学对象是编码了这样属性的抽象实在，这些属性是在各自的数学理论中被归属于这些抽象实在的。迈农所说的对象以及虚构对象是编码了定义属性的东西。

应看到，泽尔塔对迈农思想作了全新的诠释。他认为，迈农的论述中并没有包含那个所谓的形而上学第一原则，即相信非实存对象是“有”，

但没有任何存在地位。而劳特利等权威学者认为，这是迈农的形而上学的第一原则。泽尔塔说："没有直接定推出这一原则的任何根据。"① 他还认为，用"无任何存在性"概括迈农所说的非实存对象是不合适的，因为这种概括"不过是哲学虚构的产物"②。这样说的根据是，这种概括既不符合迈农的原意，又背离了迈农学生马里的解释。泽尔塔说："马里所作的区分表明：迈农为了解释各种材料并没有接受那个原则。"③ 由这些，他得出结论说："迈农的最重要的贡献不是那个原则，而是这样的观点：一定有一种异常的对象，它们足以说明意向性。"④ 具体而言，使迈农与他的同时代人区别开来的东西是他的这样一些学说："（1）有一种对象，在某种意义上，它们就是方的圆……正是它们在（分析）意向行为和态度中起着作用。（2）这些对象是个体，而不是属性或属性的集合。（3）这些对象与诸属性的形式上的可能组合是不可分的。（4）这些对象没有时空定位。（5）有许多这样的对象，它们在某种意义上是不完全的。（6）'方的圆是方的'之类的句子，在某种意义上是对这些对象的述谓。"⑤ 不难看出，泽尔塔与关于迈农的传统的权威的解释是有很大差别的。

泽尔塔还吸收了布伦塔诺、胡塞尔等对他有价值的思想。当然，在迈农之后对他影响最大的要数马里。他坦言，他"试图提出一种公理化的形而上学，一种将马里关于两种形式谓项形式化、系统化的理论"⑥。在马里看来，有两种谓项，一是用来表示对象满足属性的谓项，如某对象具有某属性，或者说某对象是属于某一概念的。对象与属性的这种关系也可称做例示关系。二是用来表示对象为属性所决定的谓项。这样的关系可

① E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 139.

② E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 142.

③ E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 142.

④ E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 142.

⑤ E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, pp. 142 - 143.

⑥ J. Anderson and E. N. Zalta, "Frege, Boolos, and Logical Objects," *Journal of Philosophical Logic*, 2004, 33/1, p. 10.

称做“编码”关系。泽尔塔认为，借助马里的有关原则，可以把各种对象统一在形式本体论之下，进而建立一种统一的对象理论，这些对象分别是：意向对象、可能对象、莱布尼兹的完全个别的概念以及其他抽象对象。

泽尔塔在继承发展前人思想的基础上，建立了自己的被冠名为“抽象对象理论”的具有货真价实性质的形而上学或公理本体论。也就是说，它不再是关于非存在对象的理论，而是真正包含一切存在、具有真正的最大普遍性、广泛性的形而上学。这首先体现在他的下述广泛的动机之上：(1) 通过对古典命题逻辑、谓词逻辑和模态逻辑的拓展，描述基本的逻辑思想和推理。(2) 描述在属性、关系和命题等普遍实在（即事态）中起作用的规律。(3) 把理论数学的对象、关系与自然数学的对象（如自然数、自然集合）统一起来。(4) 分析事实与虚构之间的区别，并对故事、主角和其他虚构对象之间的关系作系统的说明。(5) 将我们关于可能（现实、必然）对象、事态、条件和世界的模态思想系统化。(6) 说明命题态度的异常逻辑，解释有同一性的陈述的信息性，进而对自然语言的目的和认知内容作出一般性说明。(7) 对一些哲学家假定的哲学对象，如形式或相（柏拉图）、单子与可能世界（莱布尼兹）、非实存对象（迈农）、含义（弗雷格）、概念之外延（弗雷格）、意义客体的意义（胡塞尔）和作为事态的世界（早期维特根斯坦），作出公理化。

第二节　作为“第三王国”的抽象对象

泽尔塔的形而上学的基本或最高范畴不是“存在”“物质”之类，而是“对象”。而对象有两大类，即具体的或常见的对象和抽象的、不可感的对象。关注“对象”，尤其是其中的抽象对象，并不是泽尔塔的首创，而有悠久的历史。泽尔塔正是在对历史的考察中发现了传统本体论遗忘对象中的“第三王国”（即抽象对象）这一缺憾，找到了自己重构抽象对象、重新界定抽象对象的思路和灵感。

柏拉图曾对对象作了这样的区分，即把一切对象区分为形式和可感物两类。这与现代的抽象—具体区分有一致之处，但也有不同，因为柏拉图同时还把形式看做原因和本原，而现当代的看法则认为，抽象对象在因果上是迟钝的。传统的语言学在对词项作出区分时，把所有名词区分为抽象

和具体两类，如“白”（whiteness）是抽象的，“白的”（white）是具体的。到了17世纪，洛克把这一区分推广到观念之上，即认为观念有抽象和具体之分。不过，洛克由于坚持极端唯名论，因此在作出上述区分时，否认对对象能作出同样的区分，因为“一般”“共性”是纯理智的发明，只与符号有关，不与对象相应，即对象世界中没有与“抽象”“一般”相对应的东西。

对对象作出抽象与具体的区分，是哲学进入现代之后的操作。当然，谁最先作出这种区分，则是不清楚的。可以肯定的是：这种区分与否定心物二分有一定的关系。根据传统的心物二分论，世界上的对象要么是心理的，要么是物理的，不存在非心非物的实在。弗雷格发现了其反例。例如，数学之真的客观性和先天性意味着，数既不是物质的，又不是心中的观念。如果数是物质事物，那么算术规律就可通过经验概括而得到，如果数是观念，那么数会因人而异。其实不然。弗雷格认为，数既不是外在的具体事物，又不是心中的实在。后来在《论思想》等论著中，他又提出：直陈句所表达的含义或思想，以及作为句子之组成部分的语词的含义也是这样的非心非物、非具体的东西。他得出结论说：它们属于外部和内部意识世界之外的“第三王国”。几乎同时代的博尔扎诺、布伦塔诺、迈农和胡塞尔也都从不同角度提出了大致相同的看法。所有这些都向传统本体论提出了一个尖锐的责难：除了承认心理、物理的个别东西的本体论地位之外，似还应给予抽象实在以这样的地位，至少应给予必要的关注和研究，因为语义学、心理学和数学都在呼唤它们，如不承认这种对象，这些学科事实上具有的合法性就无法予以说明。这种新的实在论倾向和思潮深深触动了20世纪的分析哲学，以致成了它的重要话题，进而“抽象的东西”以及作为其居所的“第三王国”堂而皇之地进入了人们的视野。

许多人尽管承认有抽象实在，但对怎样界定它，怎样说明它的独特本质，则见仁见智。一种观点认为，抽象实在是这样的实在，它们没有典型的具体事物所具有的某一或某些特征，例如，把形体、颜色、大小、角度等属性从实在的有三个角的东西中剔除掉就会得到一个抽象的三角形。还有人如弗雷格认为，抽象对象是非心理的，是不可感的，但达米特等指责说：含义等抽象的东西如果完全与心无关，不依赖于说和听某个词的人及其心理活动，那么它大概不会现实出现。在达米特看来，依赖于心这一特

点大概与抽象对象没有根本的冲突。另外，数学对象、共相可能存在于上帝的心中[1]。还有一种观点将抽象实在与具体实在对比，指出：后者的特点是以确定的方式实存于时空之中，相对而言，前者可定义为：不在时空中实存的事项。

这最后一种观点是哲学和常识中占主导地位的一种观点。它有两大难题：第一，根据量子力学的某些成果，微观物理对象也不占据任何确定的空间位置，例如，就一个孤立的质子来说，它的位置是不可能在某个时间内被测量到的，因此对于“它现在在哪里，占有多大的空间”这样的问题，就找不到直接的答案。很显然，没有人会否认质子的存在，也没有人说它是非物理、非具体的存在。第二，有些被标准地看做抽象实在的东西确实占有确定的时空位置。例如，集合和函数一般被看做抽象实在，试考察由彼特和保罗构成的不同集合：{彼特，保罗}，{{彼特}，{彼特，保罗}}等。在正常的探讨中，绝不会提出这样的问题：这些集合在哪里？它们占有多大的空间？因为它们像余弦函数一样，位于空间和时间中的不知道的地方。正如说某种书的集合存在于图书馆的某个书架上一样，包含彼特和保罗的集合存在于彼特和保罗存在的一切时间和地方。

上述否定论证中表达的思想就是弗雷格的看法。刘易斯对其正面观点作了较准确的概括，认为弗雷格是通过“否定的方式”完成他对抽象实在的规定的，即通过把它与具体对象进行比较，强调它不具有具体对象的某一或某些性质特征。例如，后者都有时空定位，有可感性，抽象实在的特征恰恰在于缺乏这些性质，因此可这样予以定义：抽象实在是缺乏典型的具体事物所具有的某些特征的实在[2]。

赞成弗雷格基本思想的人，如刘易斯等，继承了用“否定的方式”规定抽象实在的基本思路，但又有所发挥，如进一步明确强调抽象实在有两个特点：一是非空间性，二是无因果效力。据此认为，这两点是判断抽象实在与非抽象实在的标准。关于第一点，当然可以找到大量的根据。例如，共性、共相、毕达哥拉斯定理、点、线、面、体等的确没有确定的空间位置，无法明确说清它们究竟在何处。关于第二个特征，所提出的根据和论证主要以直觉为基础，例如，具体对象显然都有因果效力，能接受别

---

① M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, 1973.

② D. Lewis, *On the Pluralitty of Worlds*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

的东西的影响，又能影响、改变甚至产生别的事物，而数、函数等无疑不具有这样的因果作用。彼特和保罗既可以单个地发挥因果作用，又可联合产生作用，但作为他们的集合本身则没有任何作用，尤其是作为集合论的理论构造的集合根本不可能有任何因果作用。这里的麻烦在于：因果关系问题本身是形而上学中没有扯清的问题，例如，世界上究竟有没有因果关系，事物能否作为原因产生、引起结果？有没有独立的原因？等等。佛教基于它的极微说、刹那生灭说从理体上、从根本上否定了因果的存在，得出了一切非因非果的结论（当然，从事的角度承认有因有果）。现代的量子力学也否定了传统的因果观。另外，即使承认有因果关系，但对于这种关系的本质特征或标志则众说纷纭、莫衷一是。此外，法不孤起，单独的个体包括所谓的具体事物不能孤立地产生因果作用，某一具体的东西要产生作用，离不开众缘，质言之，任何结果都是原因系统的合力的产物。如果是这样，抽象实在为什么不能像具体事物那样结合到原因系统中发挥因果作用呢？

泽尔塔的抽象对象概念的提出直接导源于布伦塔诺的意向对象概念所包含的矛盾。后者认为，意向对象肯定有它的存在地位，否则作为关系属性的意向性就无法被解释。但问题是，意向对象并没有它所表征的属性，如意向状态中所出现的蓝色的对象肯定没有蓝颜色。如果是这样，如何理解这种没有属性的对象就成了一大难题。泽尔塔承认上述难题。为了化解，他区分开了物理对象和意向对象。前者的特点是具体，并例示了种种属性，而后者是抽象的。所谓抽象的即非时空的，其特点是：它们不能例示只能编码属性。这样一来，有两种属性，即例示性属性和编码性属性。前面所说的意向对象没有被表征对象的属性，根据这种解释，其实是没有例示性属性，但有编码性属性。它们之所以有内容，不是由于它们例示了属性，而是由于它们编码了属性。抽象尽管不是实存的，但有不可替代的作用。例如，至少有这样两个作用：（1）它们可作为指向非实存东西的意向对象发挥作用；（2）可用来描述和说明心理表征的内容。

在分析意向对象的基础上，泽尔塔对抽象对象作了非同一般的界定。这首先表现在：他赋予了它以特定的内涵。在泽尔塔看来，以往对抽象对象的界定有多种方式，但都有这样那样的问题。如前述的弗雷格的“否定方式”以及较常见的“案例方式”就是如此。后一概念是刘易斯在《论世界的多样性》一书中提出的。它不同于“否定方式”的地方在于：它首先分别列举关于抽象实在与具体实在的典型的、标准的、公认的事例，

然后从中抽象各自的本质规定性。这一方案的问题很多，首当其冲的是有“循环”的问题。如为了定义，要寻找诸抽象对象的共性，而要这样，就得确定样本。第二，要确定样本，就得有标准或根据，而这无异于要有关于共性的认识。要得到这种认识，就需对个体作出抽象。如此递进，以至无穷。第三是“混淆的方式”。一些论者自觉或不自觉地把抽象实在与具体实在的区分看做形而上学上众所周知的区分，如要么将它等同于集合与个体的区分，要么将它等同于一般与个别、共性与个性、共相与殊相、形式与个体事物的区别。在泽尔塔等看来，这里存在着“混淆”，故把上述等同称做“混淆的方式”。第四是抽象的方式。这种方式是否定方式的替代方式。这里所说的“抽象”是指一种由比较、剔除、抽取、综合等多种活动形成的一种复杂的心理过程，其结果是把一类事物中的共相、共性概括出来。根据这种看法，抽象实在与具体实在的区分应参照抽象或类似的心理过程来说明。如果对象指的是经抽象而形成的观念或构造，那么该对象就是抽象实在，反之就是具体的。这使得主要问题仍是无法解决“本质循环”的难题。

既然已有的尝试都行不通，因此泽尔塔便另辟蹊径。这首先表现在：他以编码逻辑为基础、以编码和例示为基本的概念框架、从抽象对象与属性的关系角度对抽象对象的本质特征作出了说明。编码与例示的区分的原型是马里在编码属性和例示属性之间所作的区分，可从形式上表述为两类原子公式之间的区分，如 Fx（意思是 x 例示了属性 F），xF（意即 x 编码了 F）。前者表达的是古典的述谓类型，例如，在从逻辑上分析诸如“约翰是幸福的”“克林顿是总统”等简单句时常可见到这种述谓形式。马里认为，不能用 Fx 这一形式来分析虚构对象（如“福尔摩斯是侦探”等），换言之，不能把这些对象看做 Fx，即不能认为有关的对象实在地例示了什么属性，只能认为它们编码了某些属性。因为只有真实存在的对象才有例示属性的特点。但马里又认为，在说出“福尔摩斯是侦探”等句子时，其后一定还存在着一种述谓形式，“是”（is）、“有”（has）等词一定有某种不同于“例示”的意义。为此，马里引入了“编码”这一概念，把“x 编码 F”作为一种新的述谓形式，并认为，有了它，就可对关于虚构对象的陈述、命题作出逻辑的分析，并能把这类陈述与真实陈述区别开来。例如，尽管下述两个句子的述谓形式一样，但意义是不同的：“宙斯是众神之首”和“克林顿是总统”。前者只是编码“是首领”这样的属性，而

后者则例示了同一个属性。

泽尔塔等认为，马里的上述思想可以通过拓展而用于抽象对象理论的建构之中，如将上述区分加以改进，进而推广到抽象对象之上。泽尔塔的改进主要表现在：第一，他用编码逻辑来说明抽象对象不同于具体对象在存在上的或本体论地位上的特点。在他看来，编码了属性的抽象对象尽管在存在方式上有别于例示了属性的具体对象，但不是无，而有自己的特殊存在地位。第二，用它说明抽象对象的特殊的同一性和个体性方式。很显然，用空间定位上的特点，可对具体对象的同一性和个体性作出说明，但这显然不适用于抽象对象，因此必须寻找新的说明方式。据说，编码就是最合适的候选者。因为抽象对象所编码的属性就是它的内在本质的组成部分，因此借助被编码的属性，而不是空间上的定位，就能说明不同抽象对象之间的同一性和不同性。

基于上述分析，泽尔塔提出了抽象对象理论的两个基本原则：（1）$\exists x[A!x \& \forall F(xF \equiv \varphi)]$，意即：对于每一组属性，都有一个正好编码了该组属性中的属性的抽象对象。（2）$x \equiv y \equiv \Box \forall F(xF \equiv yF)$，意即：抽象对象 x 和 y 是同一的，当且仅当它们编码了相同的属性。

这样说似乎颇有道理，但仔细一想，又不难发现：一对象例示某一或某些属性是因为它们之间有真实的具有和被具有的关系，而说一对象编码了某某属性是什么意思呢？“编码”为什么有那么大的作用呢？而追问这些问题又必然进到一个更为根本的问题之上，即究竟什么是编码？该怎样理解编码和例示？所谓编码总与属性相关，因为编码即是对属性的编码。而属性就是“规定性”，如是红的、是方的等。泽尔塔认为，编码指的正好是规定性和有规定性的事物之间发生形而上学关联的方式，质言之，有规定性的东西表现出规定性，用泽尔塔的话来说，不过是编码了属性。因此一对象编码了属性，其实就是对象与属性之间发生了一种特殊的形而上学联系。如果说他的思想与马里有不同的话，那只表现在：马里强调对于每一属性来说，有一编码了它的抽象对象。而泽尔塔在此基础上更进了一步，强调：对于每一组属性来说，都有一个抽象对象，它正好编码了那组属性中的属性①。理解了编码便不难理解例示。所谓例示也就是指的属性

① E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 110.

与对象发生关系的一种方式，即物理的方式，它指的是对象真实地具有时空、形状、大小的物理的方式。

进一步的一个问题是：一对象例示某某属性有物理的根据，说对象编码了属性有何根据呢？在泽尔塔等看来，其根据也是毋庸置疑的。当然，它离不开这样的推论：（1）金山一定以这样或那样的方式拥有"是金子"和"是一座山"这类属性；（2）但就金山来说，"有那些属性"不能被理解为"例示了那些属性"；（3）因此一定有某种占有属性的方式，这种方式既不是在例示属性，又不是能定推对属性的例示；（4）不妨称这另一种占有方式为编码。

泽尔塔等认为，基于上述编码和例示这对范式，可以对长期难以厘清的抽象对象及其与具体对象的关系作出合理的说明。所谓抽象对象就是编码了种种属性的对象，不同于物理对象的地方在于：不能例示某些属性，没有时空定位，没有形状，不是物质性对象，不能服从产生和消灭的规律等。当然，抽象对象在特定情况下也有例示属性的一面。例如，根据关于复杂属性的经典规律，它们可以例示否定的属性或有关属性的否定，如"不是红""不是方形"等，还能例示与常见对象的某些关系属性，如被某人想到、研究、欣赏的属性，能引起某种行动的属性等。尽管能例示属性，但这一特点不是抽象对象独有的，因而是次要的。因为它们具有编码属性比具有例示属性更重要，只有前者才是它们由以得到个体化的根据。抽象对象还有一个特点，那就是能编码矛盾属性[①]。

泽尔塔不仅根据编码逻辑对抽象对象作了规定，还从别的方面揭示了它的一系列特征。

第一，用经院哲学的术语"此性"或"存在的个体性"（haecceity）来说，抽象对象不具有这种性质，而具体对象则有。他说："抽象对象不可能具有此性，例如对于每一抽象对象 y 来说，不可能有[λzz = y]这种形式的独特属性……不过，常见对象……有这种形式的此性。"[②] 要理解[λzz = y]所表示的属性，必须弄清他的另一表达式[λxx = y]。这是建模他的抽象对象理论不可缺少的表达式。它描述的是同一于对象 y 这样的属性，如果有这样的属性，那么就可断言：这样的抽象对象是实存的，它编

---

① B. Linsky and E. Zalta, "Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism," *Journal of Philosophy*, 1995, XCⅡ/10, pp. 541 -542.

② E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally. stanford. edu/ principia. pdf, p. 22.

码了所有属性 F，因此对于某个对象 y 来说，F 是同一于 y 的属性，而 y 并没有编码 F。比如说，有一个抽象对象 k，如果实存着一种属性，即作为此性或存在个体的属性，由于它，k 才为 k（[λzz = k]），那么在属性集合的幂集和属性集合的子集之间就应有一一对应的关联，很显然，这违背了康托尔定理。根据这一定理，如果 *A* 是一个任意集合，那么 *P*（*A*）表示 *A* 的幂集。对于抽象对象 y 也是如此，它不可能有此性，即对于 y 来说，不可能有[λzz = y]这种形式的独特属性。

第二，抽象对象的特殊规定性在于，它没有具体的时空定位，或没有确定的时空性质，因而没有中世纪经院哲学所说的那种为具体对象所具有的“此性”（haecceity）或存在的个体性。换言之，它尽管可以有具体对象所具有的被例示的属性，但这不是它的个性，它的个性在于：它编码了自己的属性。

第三，抽象对象也有同一性和差异性。众所周知，抽象对象有无同一性，一直是自蒯因以后所有坚持迈农主义的人无法回避的一个难题。泽尔塔认为，它有同一性。为予以说明，他提出了他的一系列像公理一样的同一性原则。如抽象对象同一的原则是：抽象对象 x 和 y 是同一的，当且仅当它们必然编码了相同的属性，可公式化为：x = y = dfx = Ey ∨ ［A! x&A! y&□∀F（xF≡yE）］。属性的同一性原则是：属性 F 和 G 是同一的，当且仅当 F 和 G 为相同的对象所编码，可公式化为：F = G = df□∀x（xF = xG）[1]。

第四，抽象对象的出现是有条件的，此条件可用 φ 表示。有此条件，必然有相应的对象，因此可提出下述公理：∃x［A! x&∀F（xF≡φ）］，意即对于关于属性 F 的条件 φ 来说，一定有一个编码了满足条件 φ 的属性的抽象对象。在他看来，此条件至关重要，它不仅决定了抽象对象的出现，而且还决定了对象的独特性和唯一性。质言之，一个对象是唯一的，当且仅当它编码的恰恰是满足 φ 的那些属性。

第五，抽象对象是实存的。不过这种实存不是物理的，而是形而上学的。前一种实存是具体对象的存在方式，后一实存是抽象对象的存在方式。说抽象对象实存的根据是：（1）对于任何关系 R 来说，一定有不同的抽象对象，由于这一点，具有与 x 的关系这一属性才同一于具有与 y 的

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally. stanford. edu/ principia. pdf, pp. 6 – 7.

关系这一属性。(2) 对于任何关系 R 来说，一定有不同的对象 x 和 y，因为这一点，具有 d z 这一属性以致 x 具有与 z 的关系，才同一于具有 d z 这一属性以至于 y 具有与 z 的关系。当然，主张抽象对象实存，是泽尔塔等冒天下之大不韪的思想，也是他们的迈农主义诠释最有个性的地方。详细的论证留下节专门考察。

第六，抽象对象也能例示属性。但要注意的是，首先，它不可能无条件地例示属性，只在某些条件下如此，如它被人想到、描述，或为人谈论、传诵时，才能如此。因此可以说："抽象对象 x（即属性集合）例示一种属性 F，其唯一的条件是 x 的代理物以传统方式例示了 F。"[①] 其次，抽象对象具有的能例示属性的特点，不是其本质特点，而是其次要的偶然的方面。

泽尔塔等认为，有了编码和例示这概念，不仅可以说明抽象对象和具体对象的本质特点，还能让人更明白地理解传统本体论无法说清楚的"是"（to be，being）。从语言上说，对于非实存对象，我们同样可用谓语结构予以描述，如果是这样，当然要用到"是"（is 或 are）。但这个系动词是多义或歧义的。从大的方面来说，一是可在例示的意义上使用"是"，二是可在"编码"的意义上使用"是"。由于"是"有两种意义，相应地对对象之"存在"的判断也有两类，存在也有两种。泽尔塔认为，编码是一种较例示策略要温和的策略。根据这一策略，说"方的圆是方的和是圆的"，不过是说，"方的圆编码了是方和是圆的这两种属性"。不难发现：这种策略不完全排斥例示概念，只是强调：作为方的圆的对象只编码了是方和是圆两种属性。这并不排斥该对象还有别的属性。事实上，它可有无限的属性，但除上述两属性之外，其他属性都是为它所例示的。例如，不是红的属性、不是相对于它的边界被规定的属性、没有为罗素想到的属性等都是如此。

问题在于：编码了"是马"的属性（如珀伽索斯作为飞马编码了"是马"的属性）的对象是不是马呢？其存在地位如何呢？持此策略的论者强调：编码了"是马"这一属性的对象不是马，不属于马类，同样编码了方和圆两属性的某东西既不属于方类，也不属于圆类。它们既不是心理的事物，也不是物质的事物，而是抽象对象。而抽象对象是非心非物、不

---

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 26.

占有时空的对象。

总之，泽尔塔作为抽象对象理论之基础的编码策略是迈农主义的一种新形式。与古典迈农主义的共同之处在于：一是强调有两种对象或两种存在，即非实存对象和实存对象。后者有规范、具体、个别、有时空规定性等特点，是实存的，故又可称做规范对象或具体对象。而前者是非实存的。二是强调非实存对象有本体论地位。其不同于传统迈农主义的独特特点在于：它认为，非实存对象是抽象对象，而不像传统迈农主义所说的那样是具体的。另外，传统迈农主义认为，非存在对象与规范对象的唯一差别是，前者是非存在的，而这一新的方案认为，唯一的不同是，前者的特点不在于它不存在，而在于它是编码了种种属性的抽象对象。既然如此，就没有必要认为，实存是一个对象的属性，换言之，一个对象并不一定非要是实存的，因为在“有如此这般的对象”与对象是如此这般的实存之间不可同日而语。

该理论尽管有一些优点和说服力，如能为虚构对象提供一种说明，为其建立本体论基础，但它在继承发展迈农主义的过程中究竟走了多远？取得了什么成绩？在回应各种责难时是否有所突破？对这些问题，人们看法各不相同。有的认为，它似乎不可能解决传统迈农主义想解决的问题。非但如此，还使问题更棘手了。例如，就意向性问题来说，根据这种观点，鬼怪是虚构对象，即抽象对象，如果是这样，那么人们在害怕鬼怪时似乎是在害怕抽象对象。这似乎不符合心理事实，因为抽象对象对人并不构成威胁。再就否定单称存在语句来说，天文学家一般断言火神是不存在的，对此，这种理论似乎不能提供令人满意的说明。天文学家在作出这一断言时，只是想否认抽象对象的存在吗？显然不是，他们想否认的恰恰是作为行星的某物，即具体的物质事物。最后，关于过去和未来的话语，它的说明没有取得进展，仍是困难重重。例如，当一个人谈论苏格拉底时，他只是想谈论抽象对象吗？显然不是。

第三节　抽象对象的本体论地位问题

迈农的中立性和独立性原则强调非存在对象尽管是事实，但却是中立于或独立于存在的，因此迈农的对象理论是超本体论的。劳特利发起本体论转向之后，新近的论者一般主动地从本体论角度探讨非存在对象，因此

必然无法回避这类对象的本体论地位问题。泽尔塔不仅是这样，而且走得更远，得出了比较激进的本体论结论，即认为抽象对象有像具体物理对象一样的实存地位。当然，如前所述，他所说的“实存”有特定的含义。

我们知道，在泽尔塔之前，一些人为了说明非存在对象的高阶的本体论地位，已把“有”与实存区分开来了。泽尔塔承认：坚持这种区分有很多好处，如要说明关于非实存对象的断言就必须借用上述区分。例如，“宙斯”“哈姆雷特”等是表示非实存的神话或虚构对象的名称。他说：“自然语言的逻辑似乎预设：它能说明对这些造物的指称和谈论。”如果蒯因在说：“哈姆雷特并不实存”意指的是“~（∃x）（x = h）”是对的，那么“哈姆雷特”就没有指称，这样一来，从“约翰的文章论述的是哈姆雷特”推出“约翰的文章论述的是某物”就变得神秘难解了。因此这些语词说的尽管不是实存的东西，但一定涉及某些实在。为了区别起见，我们尽管不能把这些语词所谈论的东西称做实存，但可认为是“有”，或说它们有存在地位。不妨把具体的事物称做“实存”，或物理的实存，把这些抽象的造物称做“是”或“有”或“有存在性”，它们的存在是“逻辑的或形而上学的存在”。前者可用形式语言表述为“E!”，后者可表述为“∃”。正是借助上述对“实存”和“有”的区分，泽尔塔阐发了一种内涵逻辑。它用非内涵逻辑中所没有的方法研究抽象对象①。

但是，泽尔塔又不满足于上述区分，而是在此基础上提出了这样一种振聋发聩的观点：抽象对象是实存的（exist），并认为这是对象理论的高阶原则。这原则似乎是不可思议的，但可根据“从下到上”的原则来重构或重新解释。一旦“从下”来考察抽象对象时，“它们就能被重构为对与各种行为模式有联系的属性样式的量化”。也就是说，这里所说的“实存”并不是存在量词，换言之，用“实存”所作的量化并未在对象上面增加新的属性，并未对之作存在断言，而只是像说它是“一”或是“多”一样，作了一定的数量上的限制。因此这里所用的量词不能看做存在量词。这无论是在迈农主义语境中，还是在非迈农主义语境中无疑都是一个离经叛道的思想。例如，在前一语境中，许多论者只是强调“有”（there is）是纯量化量词或中立量词，而非存在量词。但“实存”不仅是存在量

① E. Zalta, *Intensional Logic* and *the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, pp. 103 - 134.

词，而且指的是最真实的存在。在后一语境中就更是如此，如克里普克等把“实存”看做谓词，认为它表示的是对象的真实属性。而泽尔塔等坚持认为，“实存”是量词，同“一些”和“有一个”一样，不能与谓词等量齐观。因为实存概念属于量化的范围，指的并不是随着世界变化而变化的属性。在他们看来，“具体”是一个根本有别于“实存”的概念。所谓“具体”是指有特定的时空定位，这种“具体”其实是一般人所理解的实际或真实存在。他们之所以把两个概念区别开来，是因为他们把实存看成是比具体更高的一个概念。质言之，具体的东西可以是实存的，非具体的也是如此，就像具体和非具体的东西都可以用“有一个”“有一些”这样的量词加以量化一样。其实，他们不过是把“实存”看做一个中立量词而已。

泽尔塔像其他大多数论者一样承认：从用语上说，可用两个概念表示存在，即“实存”（existence）和“有”（there is）。而“实存”又可用两个符号表示，一是“E!”，二是“∃”［“某些”“有”（there is）之意］。有些哲学家认为，后者是表示实存的最恰当的符号。泽尔塔借鉴其中的部分思想，并对“E!”和“∃”作了特殊的限定，强调“E!”应理解为“具体的”，而不理解为“实存”，反之，“∃”则应理解为“实存”。

实存的标准是什么呢？他们的回答是：只要是个体和关系，就可看做实存。由此可提出这样的定理：“不存在非实存的个体和非实存的关系”，意思是，说某对象为非实存的东西，并不是说某特殊的个体和关系是不实存的。因为只要能证明它们是个体和关系，就不能说它们不实存。根据这种实存标准，当然就可用“∃”这一量词来量化抽象对象，如抽象个体、关系、属性和命题，亦即承认它们是实存的。这就是他所说的“抽象纲要”①。

基于对“实存”的上述理解，泽尔塔等得出了这样的全新结论，一切对象，不管是具体，还是非具体的抽象对象都是实存的。具体对象的独到之处在于：它除了有实存这一量化特征以及别的数量上的特征之处，还有“具体的”特点，即在时空之中。而抽象对象没有时空定位，因此只是抽象的、实存的。他们的根据和论证是：“$\forall x\Box yy = x$”是最简单的量化模

① E. Zalta, *Intensional Logic* and *the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 103.

态逻辑的一个公理，而且常见的具体对象（甚至所有对象）都从属于量词“$\forall x$”的域。“$\Box yy = x$”对于这单个域中的每个对象来说都是适用的，因此严格地说，一切对象都是必然实存的。

说具体对象有实存量化特征不难理解，可能对象、虚构对象这类非存在对象也能这样说吗？他们不仅作出了肯定的回答，而且强调：承认可能对象都现实地实存，正是他们的现实主义的核心思想。例如，金山、不老泉都是可能对象，但它们有现实的实存地位。这一看法似乎是不可思议的，其实不然，这是因为他们对“现实”有着特殊的理解。根据他们的看法，这里所说的“现实”并不是说某对象现实地例示了某些属性，而是指某对象编码了某些属性，例如，金山、不老泉在被设想为抽象对象时，就编码了它们的种种属性。之所以要这样强调现实，目的不过是用现实的对象来重构可能的对象，而一旦这样重构了，其实就是承认了可能对象的代理者是现实存在的。

另外，泽尔塔在研究虚构对象时发现：虚构对象作为一种抽象对象尽管不同于具体的物理对象，没有它们那样的存在地位，但既然有行为根基，即是在作者和消费者的行为过程中出现的，而行为是真实的物理过程，因此以此为基础发生的高阶现象也是如此。例如，有一个抽象对象，它编码了福尔摩斯在柯南·道尔小说中所例示的那些属性，说这些属性被例示，当然意味着说它们是实存的。对于这样的断言，任何人都会提出这样的问题：这些属性在自然世界有没有实存的基础呢？如果有，这基础是什么？对象理论的回答是：“是人的行为（包括言语行为）”，例如，福尔摩斯是一侦探这样的属性是实存的，其源泉就是小说作者所创造的那种伪装游戏。总之，虚构的对象“是这样的行为模式中的子模式，正是它们构成了被研究的现象，并成了被预设为实存的东西”[①]。

由上分析，可得出结论说：任何对象只要依赖于心灵、由心灵所意指，或有行为基础，那么就可以认为它们有存在地位。这种看法当然是本体论上的扩张主义，或者说是关于抽象对象的“膨胀构想”。他说：“我们关于对象理论的新的解释提供了一种关于抽象对象的新的、几乎是膨胀性的构想，据此，这类对象的客观性、独立于心灵的性质可与常见的对象

---

① E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 145.

相媲美。”①

根据这一理论，抽象对象是一种现实的、非具体的对象，因为它是人的构想活动的产物，即是一种意向对象，但它又不是虚无，而有现实性，可以成为对应语词的所指，包含该词的句子（如“某人探寻不老泉”）也有指称和真值。如果是这样，说出这个句子不是意味着某人真的与不老泉这个对象发生了实在的关系吗？但在现实生活中，某人是不可能与他相信的不老泉发生关系的，他也不可能真的到外面去寻找不老泉。泽尔塔辩解说：他对上述句子的分析并不意味着某人与不老泉发生了真实的关系，而只是说，某人在探寻这样的对象 x，根据他的构想，x 是一个不老泉，其真值应这样予以说明：有一独一无二的对象 x，因此（a）根据某人的构想，x 是一不老泉，（b）某人在探寻它。

在泽尔塔看来，证明抽象对象实存的根据还在于：它与具体的常见的对象有一致性，而后者无疑是实存的，因此前者也有实存性。为什么说两者有一致性？其表现何在？可以这样回答：每当我们能（a）（对于例示了属性 F 和 G 的常见对象）说明诸属性的相等条件 φ（F，G）时；（b）能断言常见对象的相等关系之实存时；或（c）能说明命题 φ（p，q）的相等条件时，我们便能根据这种划分对抽象对象作下述断定：属性的外延、线段的方向和真值这类抽象对象分别符合上述（a）（b）（c）三种方法。

最后，抽象对象客观具有的解释力也能说明它的实在地位。第一，借助它可以说明指向非实存对象的意向性是如何可能的：因为指向了一种特殊的对象即抽象对象，因而是可能的。第二，有助于说明心理表征的内容。这种内容长期无法得到具体而有根据的说明，现在借助抽象对象，或把内容还原为抽象对象，就可予以说明。第三，它能说明表述非实存对象的句子为什么有指称、真值和意义。例如，“某人在探寻不老泉”，这里的不老泉并不是可能世界中的对象，而是一种意向对象，即由人的意向活动、通过将属性集合编码到一个对象之上而形成的。既然如此，“不老泉”就可看做限定摹状词，它有独一无二的所指，即人的构想活动通过编码而形成的对象，该词所表示的是独一无二的抽象对象。既然该词有指称，因

---

① E. Zalta, “The Road Between Pretense Theory and Abstract Objects,” in A. Everett et al. (eds.), *Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence*, Stanford: CSLI Pubications, 2000, p. 142.

此就不难确定它的真值，进而包含它的句子的指称和真值也不难确定。另外，它当然也能解释令一般语义学家一筹莫展的虚构概念的意义问题。根据抽象对象理论，它们的意义根源于说者或听者的行为模式中所出现的抽象对象。因此这一理论与维特根斯坦“意义在于用法”的命题有一致之处[①]。

第四节　抽象对象王国巡礼

如前所述，抽象对象理论之所以具有本体论意义，是因为它较为全面地回答了世界上究竟存在着什么这一本体论的根本问题。答案很简单：世界上存在着两种东西，一是具体的、常见的对象，二是抽象对象。两者的根本区别不在于是否是个体，因为后者也可有个体、属性、关系等形式，而在于与属性发生关系的方式各不相同。例如，前者的属性是由它例示的，而后者的属性是通过编码而为它具有的。换言之，具体对象与它的属性的关系是物理上例示和被例示的关系，而抽象对象与属性的关系是形而上学的编码关系。两种对象都是“有”，不是无。每种之下，又有自己的子类。如下所示：

存在的有：（1）常见的：个体事物（有时空定位的具体对象）；

（2）理想的：数、共相、事态（亚实存）。

不存在的有：（1）常见的：宙斯、不老泉等；

（2）理想的：不存在的事态、矛盾对象等。

具体的常见对象的特点在于：它能例示一组属性。用形式术语表述即是：一对象 x 是常见的（O! x），当且仅当 x 是具体的（◇E! x!）。当 x 和 y 是常见对象时，x = y 的唯一条件是 x 和 y 必然例示了相同的属性［$\Box\forall F(Fx \equiv Fy)$］。一对象 x 是抽象的，其唯一的条件是：x 不是有时空定位的东西。抽象对象能编码属性，当然在特殊情况下也可例示属性（如前所述）。而常见对象只会例示而不会编码属性。例如，福尔摩斯编码了小说归属于他的一切属性；是侦探、吸烟等，同时他还例示了这样的属性，如他比真实的侦探更有名，被柯南·道尔思考着，为许多人所崇拜等。又如不老泉，它编码了是水、是泉、位于佛罗里达的某

① E. Zalta, “The Road Between Pretense Theory and Abstract Objects,” in A. Everett et al. (eds.), *Empty Naines, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence*, Stanford: CSLI Publications, 2000, pp. 144 - 147.

个地方等属性，同时又例示了庞塞·德·莱昂在探寻它、是神秘的这类属性。

抽象对象是一个比具体对象涵盖范围更广泛的实存界域，可根据不同的标准来分类。如根据分析所依据的参照系可把它们分为偶然的非具体的抽象对象和必然的非具体的抽象对象。泽尔塔和林斯克（B. Linsky）说："我们明确把两类对象区分开来了，一是偶然的非具体的对象，我们认为，它们是应该根据模态来分析的，二是真正的抽象对象，它们需要根据意向关系来分析。"①

要理解这两类对象，首先要理解"具体"。所谓"具体"是指可根据时空性质来解释的东西，即有时空规定性的东西。从这个角度来看，对象可分为具体和非具体两种。前者指在现实世界有时空定位的东西，后者指在现实世界没有确切时空属性的东西（当然，在别的世界可能是具体的）。前者也可称做具体对象，后者可称做"偶然的非具体的对象"。这种对象不仅不同于现实世界中的具体对象，而且有别于任何可能世界中的具体对象。也就是说，偶然非具体的对象在任何可能世界中都不是具体的。理解了这个概念就不难理解抽象对象。如前所述，"偶然的非具体的对象"不同于任何可能世界中的具体对象，之所以不同，是因为后者相对于现实世界来说是非具体的（当然相对于可能世界来说是具体的）。由于抽象对象不像"偶然非具体对象"那样，只相对于某个可能世界来说才是具体的，相反，它相对于任何世界都是具体的，因此是"必然的"对象。但由于相对于现实世界来说又是非具体的，因此是必然的非具体的对象。泽尔塔把这种对象称做抽象对象。也就是说，抽象对象只是非具体对象中的一种，即必然的非具体对象，亦即在一切可能世界中为具体的、而在现实世界为非具体的对象。

我们先来看偶然的非具体对象及其作用。它们是现实对象。这些对象起着决定某些模态论断之真的作用，即可能主义者一般归之于"可能东西"的那种作用。例如，有个人 b，他没有妹妹，但可能是这样的，即有某个实在，她可能是 b 的妹妹。但事实上没有这样具体的对象，她能成为 b 的妹妹。这就是说，可能实存着一个偶然非具体的对象，她大概是 b 的

---

① B. Linsky and E. Zalta, "In Defense of the Contingently Nonconcrete," *Philosophical Stadies*, 1996 (84/2 - 3), pp. 283 - 294.

妹妹，在这种对象作为 b 的妹妹的任何世界中，这种对象是现实的，但不是具体的。可见，正是由于有这种对象，断言“b 可能有妹妹”之类的模态判断才有其真值和意义。

所谓抽象对象是“不可能成为具体东西的对象”①，从认识的角度看，是只能借助意向关系才能予以说明的对象，亦即是某些指向实在的意向关系的对象。在泽尔塔看来，意向分析不同于模态分析，因为前者不诉诸模态概念照样可以进行。另外，在分析对方的圆的思考、对矛盾对象的意向态度等时，显然不能根据与可能世界的关系来分析，只能根据意向性来分析。例如，在“某人一直在探索不老泉”这个句子中，就不能用模态概念“可能”来分析，因为不存在许多可能的不老泉，因此没有一个独一无二的可能的不老泉与该句子中的“不老泉”相对应。既然如此，要分析上述句子就只能从意向关系角度进行。从对象被编码的东西来看，有的抽象对象编码的是属性，有的编码的是命题。尽管通常只是笼统地说抽象对象是编码了属性的东西，但严格地说，这是不准确的，因为被编码的东西有两类，即属性和命题，因此抽象对象有两类。这里的命题实际上是 0 - 位 (0-place) 属性。例如，如果我们用“p”表示所有的命题，那么一个对象就可以借助编码“是如此以致 p”这样复杂的命题属性而编码那个命题 p。这里的命题属性可形式化为：[λyp]。基于此，我们就可以把数学理论等同于编码了 T（即理论）所断定的命题的抽象对象。进而，还可这样定义一种理论的真：命题 p 在理论 T 中是真的，当且仅当 T 编码了属性“是这样的以致 p”。

泽尔塔有时为了突出数学对象的地位，便把对象分为一般的抽象对象和特殊的抽象对象两类。后者只包括数学的理论和对象，前者包括的范围则十分广泛，如虚构对象、可能世界、不可能世界、逻辑对象（真值、含义、命题、概念、内容等）。下面，我们按这种分类来考察泽尔塔等的思想。

一 数学对象与数学理论

泽尔塔关于数学对象的理论实质上是他的数学哲学。他心目中的数学

---

① B. Linsky and E. Zalta, “In Defense of the Contingently Nonconcrete,” *Philosophical Stadies*, 1996 (84/2 -3), pp. 283 -294.

不外是关于编码了有关属性的数学对象的理论。它不同于经验自然科学甚至一般的科学，因为它的对象是现实世界的具体对象之外的东西。由于承诺这种抽象东西的存在地位，因此他关于数学对象的理论在本质上就是一种柏拉图主义。事实上，他也不避讳这一点，强调：数学对象就是实在论本体论中的抽象对象，因此这无疑是关于数学对象的一种新式版本的柏拉图主义立场，至少为柏拉图式的数学哲学的基本原理作出了辩护[①]。

就数学对象的本质与特点来说，可从下述方面加以描述：第一，数学对象在本质上有别于常见的物质对象，因为它们没有时空定位，因而不服从于产生和消亡的规律。数学对象独有的东西是，它们编码了它们的全部的、唯一的结构性数学属性。这些属性比它们必然例示的属性更根本，因为它们的被编码的属性是我们据以将它们个体化的属性。第二，数学的真是必然的，而且数学对象必然实存。这是必然性规律应用于理解原则的一个结论。第三，像别的抽象对象一样，它们不可能例示常见的大小、颜色等属性，只能必然例示否定的属性，偶然例示被符号指称、被数学家想到等属性。第四，尽管它们只是编码了有关理论归属于它们的属性，但它们仍是确定的对象，因为它们对于它们例示的属性来说是完全的。第五，数学语言可根据逻辑的观点，用最简单、可能的方法加以分析，因此它的语义学是构成性的，数学语句的真值条件是根据它们的词项的指称来陈述的。由此所决定，就有这样的意思，即这里的本体论是实在论的，它的真是客观的。第六，之所以说这种数学哲学理论是柏拉图主义的，是因为它强调：数学对象自成一类，不能还原为别的更基本理论的对象，每个数学对象就是它所是的东西，不是别的什么。根据这种观点，皮亚诺数就真的存在着。第七，这些思想可以推广到数学关系之上。在他们看来，由于数学关系也是自成一类的，有自己的独立存在性，因此不能根据物理关系来予以说明。例如，数学关系就没有物理关系所具有的表象与实在的两个方面，因为它们正好就是我们描述它们时的那个样子，这既是它的表面现象，又是它的本然状态。如果说有这两方面，它们也是统一不可分的。第八，从指称上来说，对数学对象的指称不同于其他指称，后者依赖于因果联系及过程，而前者完全是基于描述，因此我们可以根据它们的描述或有

① B. Linsky and E. Zalta, "Nataralized Platonism vs. Platonized Nataralism," *Journal of Philosophy*, 1995, XC11/10, pp. 529 - 545.

关摹状词来分析表示抽象对象的名称。这一观点的优点是避免了许多哲学家的这样一个难题，即无法说明有关名称对特定抽象对象的指称是如何可能的。

数学抽象对象的形式很多，如数尤其是自然基数、外延、方向、形状、真值等。数作为抽象对象这是没有争议的，是老生常谈，而把后面的对象作为抽象的，则是泽尔塔等的“新的结论”。一般来说，泽尔塔把数学对象分为两类：一是数学的抽象个体（如实数等），其特点是编码了有关的属性。二是数学的抽象关系，如皮亚诺数论中的后继关系，实数理论中的大于关系等。这些关系的特点是编码了关系属性。

该如何看待数学理论的实质呢？他们依据哲学的类型理论，以语言、逻辑和专门的公理为榜样，强调：数学理论实质上就是一种情景理论。因为数学的关系、对象其实像虚构故事中的情景一样，不过是编码了命题属性的抽象对象，而它们所编码的命题属性又是由数学命题构成的，这些命题不外是用那些被预先当做数学的概念所表述的。因此数学中的真其实就是情景中的真，类似于故事中的真。更明确地说，数学理论并不是实在的真实反映，而是类似于故事一样的虚构。数学的命题就像创作故事的人所构想的东西一样。他说：“我们把数学理论看做情景，因为它是由数学命题所构成的，其次，是由作者所创作的。”[①] 不仅数学理论像故事，而且其中的个体还像故事中的对象或角色。假如用 K^t 表示类型 t 的一个常量，那么我们就可以说数学理论 T（“K^t_τ”）中的 k^t 就是这样的抽象对象，即它正好编码了属性 $F^{(t)}$，以至于在理论 T 中，K^t_τ 例示了 $F^{(t)}$。例如实数理论中的数学 π 就是这样的抽象个体，它实际上编码了属性 $F^{(t)}$，以致 πRNT 在实数理论中例示了 F。数学关系也是一种抽象对象，因此上述理论对说明它们的实质也是适用的。例如，ZF 中的关系 ∈ 就是类型（i，i）的抽象关系，它正好编码了这样的属性，即具有类型〈（i，i）〉，而这些属性又是根据 ZF 而由 ∈ ZE 所例示的[②]。

他们关于数学的上述思想受到了持自然主义立场的哲学家的尖锐批判。后者认为：要相信有这样的抽象对象，就必须证明这些对象是我们的自然科学理论所必需的，或必须能够为我们的科学理论所量化，进而表明

---

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 61.

② E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 64.

数学理论与科学理论是连续的。而这显然是泽尔塔的理论无力办到的。不仅如此，根据自然主义观点，它有下述根本缺陷：（1）它没有说明人类是如何获得关于这类抽象对象的知识的；（2）它的结论不能推广到全部数学，尤其是在自然科学中没有应用性的数学理论；（3）科学理论并没有发现泽尔塔所说的那些抽象数学对象。

泽尔塔对此的回应和辩解是：人们之所以得出上述结论，主要是因为他们在数学对象和物理对象之间作了错误的类比，把理解后者的模式不适当地套到前者之上，以为前者也有表象与实在的两个层面，这无异于对之作了人为的割裂。他说："关于抽象对象的专门概念并不是来自于与物理对象的类比。一当专门的概念被阐发了，那么就会明白：它对抽象对象实存的判断就会被证明与自然主义是一致的。根据我们的构想，……对数学对象不能作出表象与实在的区分，确切地说，它们实际上具有（亦即编码了）可以满足它们定义条件的那些属性。……作为一种抽象对象，数学对象符合的是这样的模式：（a）它们实际上编码了在它们的相关理论中归属于它们的属性；（b）每一种与实存断言一致的数学理论是关于一个特殊对象领域的；（c）数学对象在本质上是不完全的对象。"① 总之，他的数学理论不仅不会发生与自然主义的矛盾，而且恰恰是一种自然主义，当然正如他所概述的，是一种柏拉图主义化的自然主义。

二 虚构对象与虚构理论

所谓虚构对象是一种编码了命题的抽象对象。如前所述，抽象对象是编码了种种属性的对象，而属性与命题有内在的关联，泽尔塔说："如果我们把命题看做 0－位属性，那么关于命题的基础理论的主要原则就可看做关于属性的原则的一个特例。"② 每个命题 p 与是 p 这样的命题属性是一致的，因此可得出结论说，抽象对象既可编码属性，又可编码命题。编码了命题属性的对象自成一类，即成为抽象对象的一个特殊的子集。虚构对象就属于这种对象。

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, pp. 65－66.

② E. Zalta, "The Road Between Pretense Theory and Abstract Objects," in A. Everett et al, (eds.), *Empty Naines, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence*, Stanford: CSLI Publications, 2000, p. 146.

虚构对象其实就是一种情景或状况（situation）。如果一故事 s 是这样的情景，那么就可把“p 在故事中为真”定义为“s 编码了 p”。可见，情景是泽尔塔说明虚构对象、阐发他的虚构哲学的核心概念。在他看来，虚构对象（如人物、事件、场景）也是实存的。之所以如此，是因为在这些对象实存时，有情景出现了。什么是情景呢？所谓“情景是一种编码了命题属性的抽象对象”。什么是命题属性呢？要理解这个概念，首先得理解情景的条件。他说：“一公式 φ 是一种关于命题属性的条件，当且仅当满足 φ 的每一属性 F 是一种命题属性。”[①] 由此可以得出关于情景的规定：“对于关于命题属性的每一条件来说，有一个编码着能满足条件的命题属性的唯一的情景。”进而还可得出关于情景之真的定义：“根据 x 编码 p 这个定义，我们可以说一命题 p 在情景 s 中为中真，当且仅当 s 编码了 p。”[②] 情景像别的抽象对象一样，也有同一性和差异性。例如，如果两个情景编码了相同的命题属性，或者说，它们能使相同的命题为真，那么它们就是同一的，反之，就是不同的情景。

要理解虚构对象，除了离不开情景概念之外，还必须弄清多世界（如现实的、可能的、不可能的等）概念。所谓可能世界其实就是一种特殊的对象，假如说把它称做 x，那么可定义说：“一对象 x 是一个可能世界，当且仅当在 x 中的全部命题都是真的，即是说，当且仅当 x 编码了全部真命题。”根据他对情景的界定，可以这样理解世界的多，即“诸世界实即诸情景”[③]。怎样理解现实世界呢？他认为，“现实世界”不是一个专名，而其实是一个限定摹状词，可用符号“W_d”表示，因为这里的“现实的”和“世界”都是摹状词，它们合在一起指称一个对象，因此现实世界可定义为这样的某对象，它是一种情景，是现实的东西。现实世界当然也是实存的，可表示为 $\exists x\ (x = w_d)$。它也有自己的属性，其属性可以是真的。其为真的条件是：“现实世界中的一个属性 p 为真，当且仅当现实世界例示了如此这般的属性。”[④] 可见，现实世界作为一个对象之所以是现实的，之所以不同于抽象对象，是因为它与它的属性的关系不是编码关系，而是例示关系。

理解了情景和多世界便不难把握虚构对象的特点。它们无疑是非具体

---

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, *p*. 33.
② E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 34.
③ E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 37.
④ E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 38.

的，即不在现实世界的特定的时空之中，因此无时间性，同时是永恒的。但它们是不是偶然被创造的对象？是否具有偶然性？亦即是否只出现在某一个可能世界，而不出现于一切可能世界？他的回答是否定的。他认为它们是必然的非具体对象，必然永恒存在于一切可能世界之中。根据他对抽象对象的规定，虚构对象符合有关的条件，因此是抽象对象[①]。

虚构对象尽管是虚构的，但也有本体论地位，即是实存的。之所以是实存的，是因为它们在本体论上依赖于作者的行为。故事及其人物作为行为模式随附于作者讲故事、道具制作和构造游戏等的行为。后一类行为是真实存在的活动及过程，伴随它们发生的东西，如人物形象、故事情节尽管没有具体的时空定位，但绝不是空洞的无，而必然会以抽象对象的形式存在着。

当如此深入地探讨虚构对象的深层次问题时，专门以之为对象的虚构哲学必然应运而生。事实也是这样，虚构哲学已成了非存在研究中最为热闹的领域之一。泽尔塔既然要探讨作为抽象对象的虚构对象，当然要涉入虚构哲学。在他看来，要有效地探讨有关问题，必须有两个原概念。一是作者关系（authorship），二是时间顺序。前者可用“Axy”表示，其意思是 x 是 y 的作者（y 即被 x 创作的故事）。后者可用“p < q”表示，意为 p 发生在 q 之前。如果 x 创作了 y，那么 x 就是一种常见对象，y 就是有内容的故事，其内容可根据某些命题、认知活动来定义。故事内容作为一种抽象对象之所以有实存地位，是根源于作者的创作活动。因为，正是有这种活动，才有故事的口耳相传，而这种口耳相传又使 y 所定义的命题属性得以成立。

根据前面的情景理论，情景是编码了某些命题属性的抽象对象，因此也可以说，一个故事就是一种情景[②]。既然故事就是情景，因此也可用情景中的真来定义故事中的真。比如说，根据故事 s，某一命题只要在 s 中是事实，那么就为真。对于故事的同一性和差异性也可作出类似的说明，即如果两故事编码了相同的命题属性，那么就是同一的，反之，就是不同的。不仅如此，从故事的真命题出发，根据有关的推理原则，还可以推出

---

① E. Zalta, “The Road Between Pretense Theory and Abstract Objects,” in A. Everett et al. (eds.), *Empty Naines, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence*, Stanford: CSLI Publications, 2000, pp. 143 - 147.

② E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http: //mally. stanford. edu/principia. pdf, p. 55.

其他的真命题。他说："从一故事中为真的命题推出的相关的命题也一定是真的。"[①] 例如，从小说所描述的福尔摩斯是著名的大侦探，可推论说：他会破案。

在当前的虚构哲学中，较有影响的理论是伪装（pretense）理论。泽尔塔的以抽象对象理论为基础的虚构理论（简称"AO 理论"）与伪装理论是什么关系呢？

伪装理论的主要倡导者是沃尔顿（K. Walton）等。该理论是这样解释虚构作品和对象的：当某人创作一虚构作品时，他便产生出一些记号（声音、符号、图画等），这些记号可看做道具，而这些道具对读者有命令或约定的作用，如让他们想象出一些命题。读者之所以会如此，是因为其心理世界有这样的态度，即信以为真或伪装（make-believe）的态度。当他们对故事的内容采取这种态度时，就产生了关于故事的种种命题，形成了一个游戏世界。他们阅读、倾听、欣赏故事其实就是在信以为真的态度的帮助下加入到了游戏之中[②]。

泽尔塔认为，他的理论与伪装理论有一致之处。他说："当某人创作了一虚构作品时，他不过是创造了一种约束伪装游戏中的想象的道具，因此在这种创造性观念与对象理论的概念构架之间就不存在什么冲突。"[③] 此外，两者对故事本质的认识方式有相似性，沃尔顿认为，虚构世界是由命题构成的[④]，而泽尔塔认为，故事编码的是命题。故事世界是一种可能世界，它们有自己的完全性和一致性。区别当然是不能否认的，这表现在他们对"宙斯"之类的概念是否指称对象有不同的看法。抽象对象理论的回答是肯定的，而伪装理论则予以否认。不过，泽尔塔认为，通过他的调和工作，后者可以接受前者的看法，从而让两者走向一致。他调和的基础就是维特根斯坦的语言的意义在于用法的思想。这里的用法也可理解为运用的样式或模式。而他的"抽象对象"可概念化为用法模式或一般的行为模式。基于此，就可说明虚构话语的意义，例如，虚构名称的所指可理解

---

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 56.

② K. Walton, *Minesis as Make-Believe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

③ E. Zalta, "The Road Between Pretense Theory and Abstract Objects," in A. Everett et al. (eds.), *Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence*, Stanford: CSLI Publications, 2000, p. 145.

④ K. Walton, *Minesis as Make-Believe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, pp. 64 - 66.

为伪装理论所承认的那类实在。这样一来，两者就一致了。

三　命题、概念、真值、含义和弗雷格的逻辑对象

泽尔塔认为，命题是一种编码了命题属性的抽象对象。这种关于命题的理论可以较好地说明当今命题态度研究中的种种形而上学难题。传统关于命题态度的理论是所谓的二目理论，即认为命题态度是由人和有关的命题两种因素构成的一种特殊关系。新的研究发现：这种看法过于简单，其解释力十分有限。例如，相信者为什么能对命题采取相信的态度，这态度又是怎样关联于所相信的命题的呢？为解答这些问题，三目理论应运而生。根据这种观点，信念是一种三位一体的关系，其中包括相信者、命题和相信命题的方式（即命题的呈现方式）。根据这种理论，相信者之所以关联于某特定的命题，是因为该命题有一种特殊的呈现方式。这种看法尽管提高了解释力，但新的形而上学问题又纷至沓来：如何理解呈现方式？是什么东西把命题呈现给我们？呈现方式是如何在态度和命题之间起中介作用的？

根据泽尔塔的新方案，解决这里的问题，关键不在于增添"呈现方式"这样新的事项，而在于对命题作出进一步的理解。如果能对命题形成适当的理解，如看到它有编码属性的本质特点，那么这里的问题便能迎刃而解。他说："我们由以指向命题的神秘的中介性的 x、s 恰恰是这样一种特殊的、具有抽象构成的命题。这些特殊命题能够表征那些我们对之没有从知觉或认识论上亲知的别的命题。正是前者的构成要素表征了后者的构成要素，并让我们指向这些要素，另外，前者的结构也表征了后者的结构。"[①] 基于这一看法，他对命题态度的构成要素及结构提出了新的看法，认为二目态度关系是基本的，因为关于实在的报告把态度的主体直接与命题对象关联起来了，而关于言语的报告把态度的主体直接与设想那命题对象的方式关联起来了。这样说，并不意味着完全否认有三目态度关系。相反，这种态度也有存在地位，只是它是从二目关系中派生出来的[②]。

---

① E. Zalta, *Intensional Logic* and *the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 183.

② E. Zalta, *Intensional Logic* and *the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 185.

真值与命题有关，而命题本身是抽象对象，因此真值更是如此。要说明其实存，必须先弄清命题的外延，因为真值与命题的外延密不可分。在他看来，命题的外延可这样定义：x 是命题的外延，当且仅当 x 是一个恰好编码了在质料上等值于命题 p 的诸命题的抽象对象。质言之，命题的外延是编码了别的有关命题的抽象实在。然而它也是实存的，因为一命题的外延有其独特性，与其他命题的外延界限分明。命题的真值不外真和假两种形式，因为命题不外真假两种，而真命题的真值就是真、假命题的真值就是假。应该怎样予以定义呢？他的定义是：它们都是特殊的抽象对象，例如，真（"T"）是编码了它的全部真命题的抽象对象，假（"⊥"）是编码了它的全部假命题的抽象对象[①]。

再看概念。泽尔塔赞成莱布尼兹把概念看做思维计算的媒介这一思想，进而把他所讨论的概念称做"莱布尼兹概念"，其基本思想是把概念等同于抽象实在：概念（x） =*df* A！ x。意即一个概念 x 不过是一个抽象对象（A!）。如果抽象对象是实存的，那么概念也是如此。概念之所以能以抽象对象的形式存在，是因为它也是编码了属性的东西，例如，某概念 G 就是正好编码了 G 必然蕴涵的那些属性的抽象对象[②]。

弗雷格把含义与指称区别开来之后，含义便成了众说纷纭的对象。许多人认为，含义不仅是客观存在的，而且形式多样。柏奇（T. Burge）讲到了三种含义：含义 1：即再现给思想者的与一表达式有联系的样式。它说明的是与一表达式有关的信息值。含义 2：是决定一表达式的指称的东西。例如，就单一词项来说，该含义就是确定它的独一无二的指称的"路径"。含义 3：是词项在不透明语境下所指的东西[③]。后来的萨蒙（N. Salmon）又补充了几种，如含义 4：是心理学概念，即主体所"把握到"的某东西。含义 5：是语义学概念，即从语义上决定词项指称的机制。含义 6：词项的信息值[④]。

泽尔塔认为，含义是一种抽象对象，因此他赞成柏奇等关于含义有种种作用的说法，指出："抽象对象可以发挥这些作用"，当然在发挥第二和

---

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 89.
② E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 40.
③ T. Burge, "Belief De Re," *Journal of Philosophy*, 1974 (June), p. 356.
④ 高新民：《意向性理论的当代发展》，中国社会科学出版社，2008，第 634 ~ 639 页。

五种作用时，可能有例外[①]。因为编码了属性的抽象对象可以看做名称的含义。例如，就个体名称来说，他关于抽象的原则可以确保：有一个编码了那些个体的属性的抽象对象作为被指个体的特征在某种语境下对于某个人呈现出来。就关于个体的限定摹状词来说，也有一个抽象对象，它编码了该摹状词所涉及的诸属性。就关于属性和关系的名称来说，也有编码了关于属性和命题的属性的抽象实在。总之“抽象对象可以看做名称和摹状词的含义”[②]。

弗雷格还常谈逻辑对象。其例子很多：*Fs*（“$\{u|Fu\}$”）的（自然）集，（常见的）*Fs*（“#F”）的基数，自然数（0，1，2，…），线段 a（“$\vec{a}$”）的方向，图形 b（“$\hat{b}$”）的形状，命题 p（“p^0”）的真值和高阶逻辑对象等。泽尔塔讨论它们的目的就是“要证明它们作为抽象对象也是实存的”[③]。在他看来，这些逻辑对象尽管各有自己的特点，但实际上服从统一的模式，如都具备这样的条件，首先是关于对象和命题的条件，而这条件又可根据 ψ（F. G）这种形式的等同条件加以定义，如条件（x，G）$=df$ A！x&∀F［xF≡ψ（F，G）］。其次，假如有一属性 G，我们便可证明有这样的独一无二的抽象对象实存，对于特定条件来说，它编码了与 G 相同的分割胞腔中的全部属性。不难看出：他对这些对象的看法仍坚持了他的抽象对象理论的基本原则，即认为它们都是实存的，但这种实存又不同于具体对象的实存，其原因是它们具有属性的方式极为特殊，即一般是通过编码属性的方式而个体化的。例如，自然基数是由于分别以不同的方式编码自己的属性，比如说 F，成为一种特殊的抽象存在的，而要如此，又必须成为 *Fs* 中的一个数，用公式表示即是：自然基数（x）→（xF≡x＝#F）。如果是这样，0 编码了什么属性呢？他认为，它也编码了属性，只是它编码的是未被常见对象所例示的属性，而 0 以外的数编码的是能为常见对象例示的属性[④]。

---

① E. Zalta, *Intensional Logic* and *the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 159.

② E. Zalta, *Intensional Logic* and *the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, p. 160.

③ E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 67.

④ E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 74.

第五节　计算（公理）形而上学

泽尔塔的抽象对象理论除要解决传统本体论及迈农主义所引出的种种哲学问题之外，还试图阐发一种新的计算形而上学。其主要内容就是用自动推理程序（OTTER）来完善公理形而上学，有两个步骤：一是阐述关于抽象对象的公理理论，亦即建立计算形而上学的理论基础；二是探讨该理论的应用价值及方式。我们先看第一部分。

泽尔塔认为，要建立这样的形而上学，一是要借助句法上的一阶模态谓词演算，二是要用到一种新的原子式的谓词，即“xF”（可读作“x 编码 F”）。这种理论有两大原则：一是基本的内涵原则，它断言，对于属性的每一条件来说，一定有一种抽象对象，它编码了能满足那种条件的属性。二是关于对象同一性条件的原则，其内容是：两个对象 x 和 y 是同一的，当且仅当它们编码相同的属性。公理理论还认为，形式、单子、概念、命题、可能世界之类的对象是可根据严格公理定义的，而且关于它们的基本原则也是从严格的公理派生出来的。

在特定意义上，可以说抽象对象理论是一种建立在公理基础上的理论体系。其中包含有许多公理。一是古典语句逻辑的公理。他说：“我们的系统的逻辑基础是古典语句逻辑，因此公理是下面的模态闭合句：(1) $\varphi\rightarrow(\psi\rightarrow\varphi)$；(2) $[\varphi\rightarrow(\psi\rightarrow x)]\rightarrow[(\varphi\rightarrow\psi)\rightarrow(\varphi\rightarrow x)]$；(3) $(\neg\varphi\rightarrow\neg\psi)\rightarrow[(\neg\varphi\rightarrow\psi)\rightarrow\varphi]$”。二是量化逻辑的公理。他强调：他的逻辑的量化基础是古典的量化理论，它的内容之一是对包含有指称缺失的摹状词的词项的讨论，其逻辑公理是一些模态闭合句，如：$\exists\beta\beta=\Gamma$ 等。三是同一性逻辑和模态逻辑的公理。四是关于现实性的逻辑公理。它主要是把下述公理的常见的、非模态的例子作为该系统的公理：$A\psi\equiv\varphi$。这个公理是逻辑的但非必然的真的古典的例子，因此这个公理的模态闭合句不是那系统的公理。相比较而言，下面公理的模态闭合句是这样的公理：$A\psi\rightarrow\Box A\varphi$。它断言的是：如果 φ 事实上是现实的，那么 φ 事实上必然是现实的。五是编码逻辑的公理：如果一对象 x 可能编码一属性 F，那么它也必然如此，即是说下面的模态闭合句是该系统的公理：$\Diamond xF\rightarrow\Box xF$。它告诉我们的是：一对象编码的属性与任何可能的环境无关，可能被编码的属性必然被编码。此外，还有复合谓词逻辑和摹状词逻

辑的公理等。

计算形而上学的逻辑基础还包括许多逻辑定理，例如，关于对象的范围及其划分，他提出了这样的定理：对于任何对象 x，x 要么属于常见的对象，要么属于抽象对象。这两类对象可这样予以公式化：$\neg \exists x\ (O!\ x \& A!\ x)$。该定理还有这样的意思：任何对象不可能同时既是常见对象，又是抽象对象。此外，逻辑定理中还有关于同一性和必然性的定理，即如果对象 x 和 y 必然同一，那么它们是同一的。关于个体和关系实存的定理断言的是：每一个体和每一关系是实存的，其直接的结论是：$\forall \alpha \exists \beta\ (\beta = \alpha)$。关于编码和必然编码的定理是：一对象 x 编码属性 F，当且仅当 x 必然地编码 F，公式是：$xF \equiv \Box xF$。关于属性、关系和命题实存的定理断言的是：它们像个体一样是实存的[①]。

属性是泽尔塔的一个关键范畴，他还为它建立了所谓的属性理论。其内容有：第一，属性定理。它断言每一属性是实存的。第二，它包含这样的原则，它说明的是属性的理解条件：$\exists F \Box \forall x\ (Fx \equiv \varphi)$，在这里，F 在 φ 中不是自由的，而且 φ 没有编码子公式，没有摹状词。第三是关于属性同一性的定义：属性 F 和 G 是同一的，当且仅当 F 和 G 必然为相同对象所编码。他特别强调，说 F 和 G 必然同一有两种不同的意义。一是必然的等同并不能保证属性的同一，二是必然的等同能保证。另外，还要注意的是属性有两种外延：一是例示性外延，它将随着世界的变化而变化；二是编码性外延，它不会因世界的变化而变化。这样一来，便有一种关于内涵实在的外延理论，因为属性的同一性条件是根据它们的外延中的一种而定义的[②]。

泽尔塔的计算形而上学关于命题的定理之一是主张：命题也是实存的。之所以如此，是因为它也有自己的属性。所谓命题属性就是某命题 p 成为一个命题，可用 F 表示该属性。用公式表示即是：命题的（F）$=_{df}$ $\exists p\ (F = [\lambda y p])$。基于此，他还提出了关于命题属性的定理：$\forall p \exists F\ (F = [\lambda y p])$，意即对于任何命题（事态）p 来说，命题属性 $[\lambda y p]$ 是实存的。由于某事态成为一个命题，本身就是一种属性，因此可以可推论说：既然编码了属性的东西就是一个对象，那么同样可以说，编码了命题的东西也

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 16.

② E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 17.

是对象。他说："我们可以引入这样一种意义，在这种意义上，对象可以编码命题。只有当 x 编码了成为 p 这样的属性，我们才说 x 编码命题 p（$\sum xp$）。"①

泽尔塔的理论中还有这样两个"专有公理"：一是关于具体或常见的对象（可称做 0!）的：0! $x \rightarrow \Box \rightarrow \exists FxF$，意思是：常见对象必然不会编码任何属性，只是例示某些属性。二是关于抽象对象（A!）的：$\exists x\ [A!x \& \forall F\ (xF \equiv \varphi)]$，在这里，$\varphi$ 没有任何自由的 xs，意思是：对于关于属性的任何条件来说，有一个恰好编码了能满足 φ 的属性的抽象对象②。

计算形而上学的基本预设是：（1）对于每一命题，都实存着一个对应的属性。（2）存在着仅仅只是编码了命题属性的抽象对象。（3）一命题 p 在条件 s 之下为真，其唯一的条件是 s 编码了命题属性。（4）"编码"有这样的派生意义，即抽象对象可以编码命题。

计算形而上学的第二部分是探讨该理论的应用的。它要说明的是：最终的理论怎样用 OTTER 中的一阶句法来表征，基本的想法是用多种一阶语言来表示对象、属性和命题等的类。一旦公理和定义用 OTTER 的句法表示出来，那么就可以阐释我们希望 OTTER 证明的那些论断。接着 OTTER 用古典的定理证明技术，如超消解法，来从对我们想证明的论断之否定中引申出矛盾。这种计算系统可以对那些作为公理理论结论的形而上学定理找到有趣的证明，例如，可以证明每个可能世界是最全的这一定理。

第六节　柏拉图化的自然主义

抽象对象理论不再是本体论、形而上学之外的东西，而是它们的组成部分，甚至可以说就是一种特殊的本体论理论，一种新的形而上学。这已在前面作了说明。但它与以物理学为中心的科学是什么关系呢？尤其是，它是否符合当今科学和哲学界盛行的主流思潮即自然主义？在一般人看来，抽象对象理论与自然主义是难以相容的。而在《自然化的柏拉图主义和柏拉图化的自然主义》一文中，泽尔塔等辩解说："我们关于抽象对象

① E. Zalta, *Principia Metaphysica*, 1999, http://mally.stanford.edu/principia.pdf, p. 19.
② E. Zalta, *Principia metaphysica*, 1999, http://Mally.stanford.Edu/principia.pdf, p. 19.

的知识与自然主义是一致的。”① 甚至还可以说，它不仅不与自然主义相悖，反倒就是一种自然主义，当然是柏拉图化了的自然主义。他们所理解的自然主义是一种比物理主义更加宽容的理论。它尽管也承认科学的至上性，但这里的科学不仅包括物理学，而且还包括其他一切自然科学，认为只要自然科学承认的东西都有存在地位，或者说，只要能用自然科学理论、概念说明的现象就都有合理性。自然主义有多种形式，他们倡导的柏拉图化自然主义就是其中一种形式。

本来，自然主义是英美哲学中占主导地位的研究纲领和方法论原则，甚至是本体论和认识论标准。而柏拉图主义长期以来是以被批判的靶子的形象显现于世的。如果是这样，泽尔塔等试图将抽象对象理论发展为柏拉图化的自然主义不等于引火烧身吗？回答是否定的。因为他们所倡导的柏拉图主义是经他们重新诠释和发展了的柏拉图主义。发人深省的新现象是：柏拉图主义不仅在现当代复活了，而且演化出了五花八门的新形式。这不是人们无聊的猎奇，而有其内在必然性。因为随着对非实存对象、抽象和虚构对象的本体论地位探讨的深入，柏拉图主义的合理性逐渐为人们所发现。不仅如此，许多人还看到，柏拉图主义对于今日深入探讨共相、属性、关系、概念、命题尤其是数学对象有不可或缺的意义，因此便花大力气挖掘、阐发、弘扬其中的积极思想。这便导致了柏拉图主义的复兴和繁衍，安德森（C. A. Anderson）倡导的柏拉图主义强调：每个可能的抽象对象都有实存地位②。雷斯里克（M. Resnik）的柏拉图主义预设：每个可能的模式都是实存的③。丢特斯奇（H. Deutsch）则论证说，主张有许多虚构对象这一观点可以与关于虚构对象的柏拉图主义和谐一致④。

泽尔塔试图将其与自然主义融合或据以改造、论证自然主义的柏拉图主义只是其中的一种，即经泽尔塔阐发的柏拉图主义。其内容除了包括关于属性、关系、命题的理解原则之外，还包括关于抽象个体的理解原则。这一原则是泽尔塔独有的，它关注的是数学对象所存在的领域。这种柏拉

---

① B. Linsky and E. Zalta, "Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism," *Journal of Philosophy*, 1995, XCII/10, p. 625.

② C. A. Anderson, "Logical Analysis and Natural Language," in P. Klein (ed.), *Praktische Logik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 169 - 179.

③ M. Resnik, "A Naturalized Epistemology for a Platonist Mathematical Ontology," *Philosophiea*, 1989 (43), pp. 7 - 27.

④ H. Deutsch, "The Creation Problem," *Topoi*, 1991 (10), pp. 209 - 225.

图主义不同于传统柏拉图主义。因为后者对抽象对象即无时空性的、超因果的对象采取实在论立场，而前者则不同，其特点在于坚持抽象对象有实存地位这样的最一般原则，并认为它们是综合的、先验的。不仅如此，泽尔塔还认为，这些原则与本体论的自然主义标准也没有冲突。这种柏拉图主义特别关心数学中的抽象对象，所论证的内涵原则当然是关于这个领域的抽象个体的。在它看来，数学的真是与这个原则息息相关的。它还认为，这里得到论证的内涵原则同时适用于属性、关系和命题等抽象对象。

问题是：这种柏拉图主义怎么可能与自然主义统一呢？过去一般认为，这两种本体论是水火不容的。在泽尔塔看来，这是错觉，因为它们的对立是人为的。例如，人们对抽象对象作了错误的设想，即根据物理对象来理解抽象对象，从而导致了两者的对立。因此传统的理论"才是柏拉图主义和自然主义明显冲突的祸根。一当拒绝这种模型，那么两种实在论本体论的根本的和谐就会出现"[①]。问题在于：对于自然主义观点来说，像泽尔塔等那样承认有先天综合的数学知识，在理论上似乎有无法逾越的障碍。泽尔塔等的看法是：即使是坚持自然主义，也可无矛盾地承认有这样的数学真理。要说明这一点，应建立这样两个前提，一是用来分析自然语言及推理所必需的逻辑构架就是分析科学理论所必需的构架，这个前提的根据在于：科学语言是自然语言的特殊组成部分，科学推理可根据逻辑结论来分析。既然如此，还可进一步说，思维规律就其本质来说是普遍适用的。二是理解原则和编码逻辑是分析自然语言及其指称所必需的逻辑构架的本质组成部分。根据在于：理解原则和编码逻辑是内涵逻辑的核心，而内涵逻辑又为命题态度报告、模态语境、关于虚构的话语、关于限定摹状词的困惑等有问题的课题提供了最好的解释。不仅如此，内涵逻辑也为数学语言和推理提供了最好的解释。

从这两个前提，便可得出这样的结论：理解原则和内涵逻辑是分析科学理论和推理所必不可少的工具。由此出发，又可得出结论：理解原则和内涵逻辑对于说明任何可能的科学理论也是必不可少的。总而言之，因为这两个东西是他们的柏拉图主义版本中的关键，同时恰恰又是自然主义推进其自然化工程所不可或缺的，因此柏拉图主义和自然主义的一致便得到

---

① B. Linsky and E. Zalta, "Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism," *Journal of Philosophy*, 1995, XCII/10, p. 634.

了理论的论证。

怎样将两者统一起来呢？统一的基础是他们的关于抽象对象的“严格理论”。这种“严格”表现在两方面的要求。第一，抽象对象从根本上有别于物理对象，因此不能根据后者来理解前者。第二，必须根据他们重新诠释的自然主义来说明传统柏拉图主义所坚持的那些抽象实在，或者说，让这些实在能与自然科学的说明保持一致。而要完成这一任务，首先必须诉诸对论题保持中立的各种理解原则。所谓理解原则是“一种非常一般化的实存断言”，它“交代的是什么样的条件可说明一类对象”。理解原则多种多样。其中有的断言：有许多抽象对象，并肯定它们自成一类。还有一些理解原则是无条件的，例如，有一图式强调：对于每一适当的条件，实存着这样一个抽象对象，它以某种方式符合这个条件。另有一些是有条件的，例如，一模态条件句断言：对于每一适当的条件来说，如果某物可能满足那条件，那么某物因为满足条件而实存着。

综上所述，他们之所以能完成别人无法完成的将两者统一起来的任务，其最大的功臣就是：他们所阐发的柏拉图主义中所包含的理解原则。正是它们，能保证自然化任务的完成，即对有关的待自然化的理论提供分析，提供最好、最统一的理解。例如，就数学理论来说，他们的柏拉图主义及其理解原则就能帮助自然主义对之作出更合理的、更充分的分析，而这种分析又不与自然主义相违背。根据这种分析，数学与有关的自然科学是连续的、统一的，因为每种数学理论都描述了一种抽象的数学王国，而这个王国对于某种形而上的可能世界的某种物理实在是非常必要的。柏拉图主义在这里之所以有用，是因为据以阐发的理解原则对于分析那些能应用于可能科学的数学理论是充分的。

以这种柏拉图主义为基础，将它与他们所坚持自然主义结合起来，就形成了所谓的柏拉图化自然主义。他们常把他们关于抽象实在的理论称做柏拉图化的自然主义，这样说的目的是强调他们的观点与当前流行的自然主义可以相谐并进。有时，他们也把它称做“原则性的”（principled）柏拉图主义，这样说的意图是强调他们的理论在本质上是一种特殊的柏拉图主义。其特殊性主要表现在他们提出了许多基本原则，如理解原则，关于抽象对象的同一性原则等。还应注意的是，这种主义与“自然化的柏拉图主义”尽管只有语序上的差别，但内容上却大相径庭。其根本的标志是：后者承诺了科学所承认的对象王国之外还有对象存在，因此是一种本体论

的扩展主义，而前者保持了与科学的一致。

经过精心组织而形成的柏拉图化自然主义有三大要点：第一，用以改造发展自然主义的柏拉图主义是这样的，它以关于抽象个体的理解原则为基础。或者说，他们阐发的柏拉图主义版本关心的主要是数学的抽象对象。由于这种对象与其他抽象对象是相通的，因此他们的柏拉图主义又具有一般的意义。第二，包含有这样的独断分析：将数学对象定位于这种本体论图景和以这种分析为基础的数学哲学之中。第三，作出了这样的论证，即这样一种重要的柏拉图主义与自然主义是统一或一致的。因为要说明自然主义理论，要理解有关科学理论，必不可少的是利用他们所阐发的柏拉图主义。他们认为，理解原则和该原则在其中得以构成的逻辑对于分析一般的自然语言、尤其是数学语言是必不可少的，它们就是这样的构架，正是通过它们，我们才能说明任何可能的科学理论，说明任何科学理论由以被理解的方式，进而揭示这种理论的意义。既然如此，他们所倡导的柏拉图化自然主义就不是一般的柏拉图主义，而是对自然化的柏拉图主义的取代，因而是一种真正的自然主义，与本体论的自然主义标准完全合拍。

上述三个要点各有侧重，但又有内在的关联。他们强调：它们是他们的柏拉图化自然主义的三个相互密切关联、不可分割的部分，分别表达了这种主义的主要内容及特点。它们表明：他们的柏拉图化自然主义是一种自然主义。所谓自然主义，根据他们的理解，应该是一种实在论的本体论理论，它只承认能为自然科学解释的对象有本体论地位。之所以说柏拉图化自然主义是自然主义，是因为它满足了上述要求，即它只承认能为科学理论量化的对象。就此而言，它不同于自然化的柏拉图主义，因为后者承认这些对象之外还有别的对象，进而使存在的东西大大膨胀了，如被自然化的集合、永恒的共性，以及追踪这些对象的新的认知机制。这无异于在已有时空中人为地增添了新的居民，从而使本体论不必要地被扩张了。而他们的自然主义与其他自然主义一样坚持如无必要勿增实体的节俭原则，强调时空中除了科学已说明或能说明的对象之外，再没有任何东西存在，强调这些对象是独立于心灵因而是客观的，关于它们的真理是后天发现的。如果是这样，又该如何说明抽象对象的本体论地位呢？他们首先肯定：这些对象不仅像迈农新说的那样，有所与的地位，是一种显现，而且强调它们是实存的（迈农及其大多数迈农主义者都断然否认这一点）。这

种实存该如何理解呢？要予理解，第一，要抛弃过去根据物理对象理解抽象对象的模式。第二，要认识到，抽象对象并不以罕见、奇怪的方式“外在于那里”，静待着人们渐进地发现它们。第三，它们并不超越科学，而能为科学所说明。因为它们也独立于心灵，有客观性。他们不厌其烦地论证的理解或涵盖原则就是要说明这一点的。它强调，抽象对象实存于自然世界之中，涵盖在科学说明的范围之内，能为科学所理解。“这正好是这一原则的直接实在论结论。……在肯定这个原则时，我们满足的正好是简单性和节俭性标准。”[1] 也就是说，如果符合简单性和节俭性标准，那么据以肯定的对象就有实存地位。抽象对象首先符合简单性标准。他们认为，如果对对象的承诺不是任意地、零碎地、无根据地进行的，而是系统地、完整地、合乎逻辑地、有根有据地引进的，那么这样被引入的对象就有实存地位。他们所说的抽象对象符合这一标准。就此而言，他们的理论与传统的柏拉图主义有不同之处，因为后者在承诺对象时犯了任意性的错误。本体论的节俭原则强调的是：在承诺对象时，要以非任意的方式尽可能少地增加对象，简言之，要贯彻如无必要勿增实体的原则。这个原则与简单性原则一脉相承，因为只有贯彻节俭原则，尽可能少地增加理论实在，或降至最低限度，才能保证有关理论的简单性。柏拉图化的自然主义坚持了这一原则，尽管承诺了大量的抽象对象，但它们都是非任意地、节俭地被引进的[2]。

柏拉图化自然主义除了适用于说明数学对象之外，还适用于说明逻辑对象。我们知道：逻辑是一门先天科学，其对象很多，如命题、外延、真值、属性、（模态逻辑的）抽象结构、可能世界等。对这些对象，过去的自然主义以及作为其先驱的逻辑经验主义都没有提出令人满意的说明，而柏拉图化的自然主义可以弥补这一不足。在后者看来，这些对象不过是他们的理解原则所能涵盖的抽象个体。

柏拉图化的自然主义尽管远绝常蹊，甚至打出了与现今主流思潮大异其趣的柏拉图主义旗号，但在其倡导者看来，并不绝对就是难鸣的孤掌。非但如此，只要愿意，到处可以找到其知音。因为他们所阐发的观点“位

---

① B. Linsky and E. Zalta, “Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism,” *Journal of Philosophy*, 1995, XCII/10, p. 553.

② B. Linsky and E. Zalta, “Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism,” *Journal of Philosophy*, 1995, XCII/10, pp. 552 – 554.

于康德、弗雷格和罗素所做工作的交叉地带”，对他们的思想既兼收并蓄，又予以辩护和发展。他们得意地说：“对康德主张有先天综合真理的观点、弗雷格主张逻辑和数学有自己对象的观点、罗素主张这些对象与关于实在的稳健内涵有一致性的观点，我们都作出了辩护。”①

---

① B. Linsky and E. Zalta, “Naturalized Platonism vs. Platonized Naturalism,” *Journal of Philosophy*, 1995, XCII/10, p. 555.

第十章　迈农主义与虚构哲学

"虚构"(fiction)一词在迈农那里是一个使用频率比较高的概念，在当今的迈农主义和非迈农主义的探讨和争论中更是如此。随着探讨向纵深的发展，虚构已成了一个经常被讨论的话题，一个有自己固定问题域、言说方式和学术规范的研究领域，还有人干脆把这个领域称做虚构哲学(fictional philosophy)。我们后面将看到，这样说一点也不为过。当今虚构哲学是迈农主义在虚构问题上的拓展和深化，因此也是研究迈农主义不能回避的一个重要课题。

第一节　虚构哲学研究的意义、问题和新的走向

这一领域当然是迈农对象理论的延伸和扩展。因为迈农创立对象理论的一个主要原因就是要回答虚构所引出的一系列理智难题(这些已成了当今虚构哲学的问题域中的核心部分)，例如，第一，虚构作品中的话语无疑不指称真实世界中的对象，但显然都是有意义的，不然的话，其消费者(读者、听众、观众等)绝不会津津有味地消费空无内容的虚构作品，有的人绝不会废寝忘食、爱不释手。第二，虚构作品中的话语以及消费者的复述、评述、议论还有真假之分。第三，虚构作品的人物和事件，并不真的存在，但可以与真实世界发生真实的因果关系，至少会引起消费者的行为反应。虚构作品里面的人物、事件等无疑没有真实的存在地位，但如果因此而断言它们就是纯粹的无，恐怕也是行不通的，至少有下述问题无法予以说明，如人们为什么对虚构作品会作出大致相同的反应？或是赞扬，或是一片嘘声，一片唾骂声，或是模仿、效法等。另外，看完虚构作品之后，常见的现象是人们对作品中的非实存对象表示厌恶、同情、赞赏，这是怎么可能的呢？柯里(G. Currie)说："对之作了解答，不管是什么样的解答，都会为我们留下难以化解的困惑。"[①] 最后，虚构人物的命运常

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 185.

常让我们割舍不下，长期萦绕在我们心头，甚至让我们撕心裂肺。这是如何可能的呢？有时，这种对虚构人物命运的关注、牵挂和强烈的行为反应，不是纯情感性的，而是极其理智的。这又是为什么？是如何可能的？总之，消费者对虚构作品事实上会产生情感甚至外部行为反应，如果里面所述的都是非存在对象，那么这是如何可能的？

迈农不仅注意到了这类问题，而且对这些问题的探讨还是他提出他的对象理论的主要立足点。后来的新迈农主义者以及关心非存在问题的非迈农主义者在争论中也一直把虚构对象的本质、地位问题和虚构话语的语义学问题作为重要问题加以探讨。到了20世纪70年代以后，随着研究范围的扩大，如有的人把科学中的理论实在、数学中的数、关系、方向等也看做虚构对象，随着问题的深化，随着对虚构话语的语义学研究转向语用学研究，非存在研究领域中便派生出了"虚构哲学"这一专门的子领域。

当今虚构哲学研究的对象除了原来的虚构作品（故事、小说、传说、神话等）中的人物、事件、话语之外，还包括伦理学、美学的对象、科学中的部分对象，尤其是数学对象，经常被讨论的问题主要是关于虚构的哲学、语义学、逻辑学层面的问题，如我们怎么可能作出虚构？把虚构与非虚构区别开来的特征是什么？是什么使一作品成为虚构作品？要使虚构出现，必须有什么样的实在和条件？要成为虚构的产生者和消费者，需要什么样的心理和语言资源？虚构对哲学解释世界有何作用？最核心的问题是语义事实的解释问题和虚构对象的本体论问题。我们知道，虚构性是文本所具有的一种性质。在文本之内无所谓虚构不虚构的问题，只有当将文本与外部世界关联起来予以分析时，文本才会表现出虚构的性质。因此柯里说："虚构性不是一种纯语言的事实，而是一种语义的事实。"① 如果是这样，又有新的问题，那就是什么是语义事实？语义事实与非语义事实的区别何在？使文本或语句有真值、意义（语义性）的东西是不是个别事物及其属性？如果是这样，那么又该如何解释人们对虚构故事复述的语义性？例如，我在读了关于福尔摩斯的小说之后，我告诉别的人说："福尔摩斯是一侦探"，这句子肯定有语义性。在这种情况下，如何看待这类句子的语义性呢？

有一种观点认为，虚构作品没有语义性，既不真也不假，因为它没有

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 4.

指称文本之外的任何东西。换言之，虚构作品没有与世界的语义联系，这种观点是语义学怀疑论的产物。根据这种怀疑论，文本不能超出文本本身作出超语言的指称。柯里说："这种观点即使没有明显的荒谬性，但却是不合理的。"[①] 因为虚构作者在作品中所写的句子是有意义的句子，是具有内容的句子，因此它们一定有真假。另外，有相应语言能力的人在理解虚构作品中所写的东西时，也不会有任何困难，能对其真假作出判断。因此柯里认为，语词出现在虚构和非虚构作品中一样是有意义的。因为句子的意义是语词意义的函数，因此如果语词在虚构和非虚构作品中指不同的东西，那么某特定的句子在虚构作品中就可能指一个东西，而在非虚构作品中可能指不同的东西。可见，虚构作品和非虚构作品的区别不在意义上。那么是什么导致了两者的区别呢？柯里认为，是语言的力量（force）。所谓语言的力量是指语言或言语活动的方式，例如，究竟是采取论断式的方式还是祈使的方式。有这样一个句子，"1895 年 1 月 1 日伦敦下了雨"，可同时出现在虚构和非虚构作品之中，且都有意义。换言之，该句子既可看做虚构式语句，又可看做非虚构的。是什么使它成为虚构的语句呢？柯里认为，是语句的言说方式，即它没有采取直陈或论断式的方式，才使它成了一种虚构性的句子。如果它出现在历史作品中，采取了直陈的方式，那么就是非虚构的。

与语义性问题密不可分的另一问题是虚构对象的本体论地位问题。如果虚构话语有语义性，那么它们就有所指，这是否意味着承诺了虚构对象的本体论地位呢？有关论者意识到，这里存在着极为复杂的问题，如不梳理，将会走入无有出期的迷宫。法恩（K. Fine）强调：本体论问题发生在不同的层面。例如，现实世界的具体对象有这样两个本体论问题，即它们是实存的（existent），还是高阶的有（there is）。研究非存在对象，这两个问题也不可回避。当然，除少数人关心第一个问题之外，大多数人只探讨第二个问题，即究竟有没有非存在对象？或者说，是否有非存在对象？为了突出这一问题的特殊性，法恩还把它与其他本体论问题，如是否真的有什么对象，或者说世界上有无对象存在，作了比较，认为这两者不可混同，后者是一般的本体论问题，而前者是非存在研究中的特殊问题之一，它要回答的不过是：在非存在对象中，哪些是有的。最后，虚构对象作为

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 5.

一种特殊的非存在对象，其本体论问题更有自己的特点。如果承认它们有本体论地位，那么它们是实存的还是所与的？多数人只承认它们的所与的地位或作为高阶对象的地位。如果是这样，那么，这种地位是有条件的，即只在虚构情景下才是有的，还是无条件的，即在非虚构条件下或在现实世界中也有所与的地位？这类问题的争论导致了情景主义和自由主义的产生。

另一相关的是同一性或个体性问题。它要回答的是，如果有非存在对象，它是什么？它与其他对象有无同一性？如果有，如何予以说明？它与其他对象相比，有无个体性、特殊性，如果有，它们是什么？这类问题不是这样的认识论问题，如我们如何认识对象的同一性？我们如何认同它们？如何找出它们的同一性？而属形而上学问题，要问的是：真实世界中的什么东西能说明这些对象的同一性？我们知道：要说明真实对象的同一性或个体性，必须诉诸它们所具有的属性。同样，要说明非存在对象的同一性或个体性，当然离不开背景中出现的对象所表现的属性。法恩说："某类对象的同一性可根据特定属性来说明。就集合论而言，上述论断的意思是说：集合的同一性可根据它们的个体成员来说明。就虚构对象来说，它们的同一性可根据它们在有关故事中所具有的属性来界定。"[①]

非存在的存在地位和同一性这两个问题是什么关系呢？法恩认为，非存在的存在问题要回答的是：那些对象能否被说明或能否被界定？答案自然是肯定的。同一性问题要回答的是：怎样予以说明或界定？非存在论所做的工作是：说明非存在对象如何被界定。如果能说明非存在对象的同一性和个体性，那么就从特定的角度证明了这种对象的存在。因为这种对"是什么"的说明其实就是对"有什么"的说明，说清了某对象是什么，当然也就说明了它是有的。因此，法恩对非存在对象的说明主要侧重于对"是什么"即"同一性和个体性"的说明。怎样予以说明呢？在集合论中常用的方法是：诉诸集合的成员说明该集合的同一性和个体性。如果其成员是集合，那么可进一步诉诸它的下一级的成员来证明。如此递进，以至无穷。法恩认为，对于非存在对象，这种方式也是适用的[②]。假如有一个人讲述一群人（10 个）的故事，其个体化方法就可用上述的成员分析法。

---

① K. Fine, "The Problem of Non-Existents-Internalism," *Topoi*, 1982 (1), pp. 102 - 103.

② K. Fine, "The Problem of Non-Existents-Internalism," *Topoi*, 1982 (1), p. 104.

当然，这里存在着内在主义和外在主义的争论。前者认为，所有非存在对象可以用内在属性来加以个体化。例如，如果两个体是有区别的，那么它们的内在的质的性质一定是不同的。后者则认为，非存在对象只能用它们的外在属性加以个体化。例如，如果两个体是不同的，那么这一定是由它们的外在的质的属性决定的。法恩承认内在主义有合理性，因为非存在对象的确是一种心灵的构造，它们在故事中所具有的属性是心灵授予的。但是内在主义有根本的缺陷，因此他比较倾向于外在主义[①]。

根据传统的观点，科学活动的目的和实质在于弄清真实存在的事物的本质及规律，而花力气去探讨不存在的东西包括虚构对象，即使不是没有可能性的，也是徒劳的、没有意义的。根据虚构哲学研究的新的成果，这种看法似乎已经过时，如果以之规范人类的科学和哲学活动，那则是十分有害的。因为这一研究不仅有重要的逻辑学和语义学意义，而且有重要的人学意义。很显然，人除了有与真实世界发生关系的特点以外，还有与虚构世界发生关系的爱好和本领，既能创造，又能消费。既然这是一个事实，那么虚构哲学的研究就可以帮助我们进一步认识人性和人的本质，同时也有助于化解长期困惑我们的一些理智难题，如人创作和消费虚构对象的能力是如何可能的？虚构话语为什么有意义、指称和真值？等等。另外，研究虚构问题还有认识、解释的功能，例如，虚构哲学在解释世界时有不可或缺的作用。许多哲学家的思想实验、反事实思维和检验证明了这一点。例如，舞台上的表演、纸上画的飞机、伪装的游戏等无疑是虚构的典型样式，其本身尽管不是真实的，但所起的作用有时是真实的显示所无可比拟的。沃尔顿说："对于解释、记住、交流道具所关于的事实，它们无疑是有用的。"例如，要说明罗马在意大利的什么地方，说明某种机器的作用，借助道具说明比用科学术语去说明要强得多[②]。

虚构哲学的研究有两大走向：一是传统的语义学走向，即根据言语与实在的关系解释虚构，揭示其充要条件，重点课题是想象内容的起源、特点和本质。二是语用学走向，语用学关注的是语言与语言使用者的关系问题。虚构哲学的语用学走向强调的是：这里应侧重研究虚构话语与创作者及消费者的关系，探讨有关的言语行为的具体作用及其机理，尤其是虚构

① K. Fine, "The Problem of Non-Existents-Internalism," *Topoi*, 1 (1982), p. 106.

② K. L. Walton, "Metaphor and Prop Oriented Make Believe," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 67.

话语为什么能在消费者身上产生如此奇妙的因果作用。这些问题的探讨不仅开辟了虚构哲学的新领域，而且有助于从新的角度更好地回答虚构话语的语义学问题和虚构对象的本体论问题。

由于虚构哲学有许多不同的研究领域，因此除了上述一般走向之外，在每一领域还有不同的致思取向。第一，围绕虚构话语是经验性概念还是先验性概念，所表述的虚构对象是必然存在还是偶然存在，出现了柏拉图主义和经验主义的分野。前者认为，虚构话语是先验的，其对象是存在的，而其存在是必然的，且不依赖于人的活动和任何经验条件。后者认为，它们也是经验性概念，作为这种概念的对象无疑依赖于经验实在。如果说它们存在，那么也只是偶然的。这种理论有一种极端形式，它认为，这些对象是任意创造出来的，是由相应的活动而变成存在的。要么存在于自主体之内，要么存在于之外，或之间。第二，围绕虚构对象的存在是否取决于情景的问题，产生了自由主义与情景主义的论战。前者认为，非存在对象自由地绝对地具有它的存在属性，不管是在虚构的情景之下，还是在别的背景之下，都是如此，如福尔摩斯在柯南·道尔小说之外也有这样一些属性：是一个侦探，有自己的居住地，爱吸烟等。后者认为，无条件地说非存在对象有存在属性是错误的，因为只有在某种背景如在小说、故事中，才能说它们是真的。第三，围绕虚构对象的诸属性如何被个体化这一问题，出现了内在主义和外在主义两种理论。前者认为非存在对象纯粹是由内在属性而个体化的，即由出现在背景中的属性而个体化的。例如，福尔摩斯是由他的侦探身份、生活环境、经历等而个体化的。后者认为，非存在对象纯粹是由外在属性而个体化的，即由下述特征而个体化的，它们外在于非存在对象出现于其中的情景，似乎只有经过真实世界才能接近这些对象，例如，福尔摩斯是由他的名字、由外在作者的创作而个体化的。

在诸倾向中，内在主义是一种受到广泛支持的理论，如卡斯塔尼达（H. N. Castaneda）、泽尔塔和帕森斯等都持此论。其共同特点就是强调：虚构作品中的对象是否是存在的，完全取决于内在的内容。如果有内在的内容，此内容一以贯之，合乎逻辑，那么故事中的事件、人物便都有存在地位。信念、梦幻中的对象也是如此。这些对象之所以作为不同于其他对象的、有个性的东西被人们谈论，是因为它们通过内在主义的方式而由特定的内容被个体化了。

第二节 虚构话语的语义学和语用学

20世纪中叶以后，自奥斯汀和塞尔等提出言语行为理论之后，虚构哲学在研究虚构对象尤其是虚构言语时出现了一种所谓的语用学转向，即从原来注重对虚构言语作语义学分析转向了语用学分析。当然，这不是说，自转向以后，语用学分析完全取代了语义学分析。因为前者尽管成为一种主流，但后者并未退出历史舞台，仍不失为一种解决有关问题的方式。

一 虚构话语的语义学

专名一直是分析哲学关注的一个重要问题。它在语义上是极其特殊的，因为它对句子的真值做出了特殊的贡献，由于它出现在句子之中，后面的谓词才有述谓对象。它之所以有语义作用，是因为它有专门的指称。但是这种看法是否适用虚构作品中的专名呢？对此，论者众说纷纭。其实，不仅是虚构的专名有这个问题，其他语词乃至句子也有这个问题。这里，我们以虚构的专名为中心，来考察各种不同的解释，共有六种。

以柯南·道尔小说中的专名“福尔摩斯”为例，第一种观点认为，即使没有与该名称对应的实存对象，也可找到该名的指称，这里的关键是把“实存”与“亚实存”“有”区别开来。也就是说，该名称不指称任何实存的东西，但可指称亚实存的东西。质言之，有与“福尔摩斯”相对应的对象，它以亚实存在的形式存在。属于这类对象的东西还很多，如燃素、祝融星等。这种观点的合理性和诱人之处在于：如果以之为根据，那么就能对下述陈述句，如福尔摩斯是吸烟的、是大侦探、是非实存的，作出较令人满意的说明。很显然，这一理论源自迈农，而在当代，得到了帕森斯等的有力辩护。这种理论的最大问题就是陷入了一种关于自我的怀疑论。因为福尔摩斯作为一个非实存的人大概会认为自己是实存的，因为一个不实存的福尔摩斯不可能是那个故事的主人公。而他认为他实存，在那个故事中无疑是真的，他找不到任何理由让他相信他不实存，因为作者在小说中没有这样写。其实，现实世界中的每一个人都面临着福尔摩斯的尴尬，即我们怎么能从我们的认识论立场知道我们自己的存在呢？我们要确认我们实际存在，要怎么做才行？显然，我们不能说：我们可通过意识直接知道我们实存，因为福尔摩斯在小说中也是有意识的。总之，即使我们是存

在的，也无法从认识论上予以证实。这就是上述理论的怀疑论难题。

第二种方案也承认虚构名称有指称，但又认为它指的不是亚实存，而是实存的对象。其奥妙在于：它把非现实实存的东西与现实实存的东西区别开来了，认为除实存的东西之外，还有在非现实世界中实存的东西。现实世界只有一个，其中的对象都是现实实存的。除此之外，还有许多非现实的世界，如可能、不可能的世界。就此而言，“福尔摩斯”一词在特定意义上确有指称，尽管没有指称现实世界中的对象，但这并妨碍他在其他世界中的存在。说他是非现实的，就像说某个在隔壁房间的人不在这个房间一样。他即使不在现实世界，但有可能在别的世界。既然如此，我们就可以用表示空间和时间的术语来描述他的时空特性，如说他“在这里”，“在那个时段中”，他“现在”怎么样，等等。因为这些词是索引性语词，其内容会随着情景的变化而变化。这个理论能回避第一种理论的怀疑论难题，但有另一个麻烦，即要证明福尔摩斯在一个非现实世界实存为真，必须有这样的根据：当我们用“福尔摩斯”一词时，那个世界有一个居民是该词的所指。但是这个词的使用怎么能指称那个世界中的一个居民呢？充其量只能用一系列的摹状词去描述，而罗素早就说明，摹状词可以有意义，但不一定有指称。因此说“福尔摩斯”指称了一个非现实世界中实存的对象，还是没有得到证明。

第三种理论可称做“跨世界同一和一致理论”。它认为，我们合理地诉诸的作为固定指称的设置的摹状词，不可能让“福尔摩斯”指称各个世界中的同一个个体。例如，表达式“A”可以指称个体 A，即使它不实存于一切世界。在没有 A 的世界，我们可以说：“A”不指那个世界中的任何东西，我们还可以说，即使 A 在那个世界不实存，但“A”也可以指 A。刘易斯的“复本”（counterpart）理论就是其中最有影响的一种。这里有几个关键概念。一是“世界界限”（world bound）。它指的是，个体是由各个有关的世界所决定的，一个由世界所限定的个体不是指只实存于一个世界的个体，而是指实存于多个世界中的个体。这倒不是说，一个个体可同时实存于有关的多世界之中，而是说，一个个体可以实存于一个世界，同时通过具有它的对应物或作为它的复本而实存于另外的世界。因此每个世界都有它的界限，这个界限是由它的个体范围所决定的，因为这个范围与别的世界的个体范围是分离的，因此才成为一个独立的世界。可见，世界的界限就是个体的界限，换言之，个体正好是世界的界限。第二

个核心概念是“复本”，尽管一个个体不能同时实在于多个世界，但一个世界中的一个个体在另一个世界可以有它的复本。就我来说，如果我有我的复本，那么他就是在另一个世界中的某人，他在许多质的方面十分相似于我，以至于那个世界中除了他再没有别的人像我。在刘易斯看来，承认同一个体（如我）有多个复本（如别的世界像我的人），就可顺理成章地说明某个体的模态属性，如他为什么必然或可能是这个样子，就是因为他有不同的可能世界，在那里他有许多复本。如果说我有成为英国首相的可能性，那不是因为我在各个世界所做的事情，而是因为我的复本在别的世界所做的事情[①]。总之，根据这一理论，任一个体都有许多复本，它们分别存在于不同的可能世界，同时又具有跨世界的同一性。这一理论尽管根据模态逻辑对名称尤其是虚构名称的指称做出了较有逻辑力量的说明，但仍无法回避蒯因针对迈农的非存在论所提出的同一性责难：这些复本的同一性根源于什么？判断它们相同与不同的标准是什么？如何在多个世界将那个叫做福尔摩斯的人分辨出来？除此之外，这一理论还无法回答：在任何特定的世界，我们应怎样确定“福尔摩斯”一词的指称？显然不能在现实世界寻找该词的指称，因为它不存在于这里。因此必须从别的世界开始。其方法大概只能是：根据故事所提供的关于这个人的描述，寻找符合这些描述的人，接着便说：他在别的世界的复本就是该词在这些世界所指称的东西。这一说明的问题在于：这样确定的指称带有很强的任意性，因为我们所选择的作为出发点的世界是任意的。

第四种观点认为，只有承认虚构名称是空专名，那么才能理解虚构故事。它不同于前面三种理论的地方显而易见。别的理论都承认虚构名称有指称，而它则反其道而行之。不过，与别的理论也有一致之处，即承认名称和句子有意义，并试图作出解释。因此这种理论是一种试图把两者调和起来的尝试。斯托尔纳克指出：如果把可能世界在语义学中起作用的两种不同方式区别开来，那么就可解决哲学逻辑中的大量难题[②]。第一种作用是在决定一句子所表达的东西的真值中的作用。例如“草是绿的”所表达的命题在一个世界是真的，在另一世界则是假的，这取决于草在不同世界所具有的颜色。可能世界的另一个作用是决定一句子所表达的是什么命

---

① D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986, sec. 4. 1.

② R. Stalnaker, "Indexical Belief," in P. Cole (ed.), *Syntax and Semantics*, Vol. 49, New York: Academic Press, 1981, pp. 129 - 151.

题。假如我们想知道“约翰吸烟”这个句子是否为真。要如此，首先要知道，该句子表达的是什么命题。试想这样的逻辑空间，它由三个世界所构成，在世界1中，“约翰”指的是个体a，a又是那个吸烟的人。而在世界2中，“约翰”指的还是a，但没有人吸烟。在世界3中，“约翰”指的是不同的个体b，即那个世界中唯一的吸烟者。这种可能性的分布利用了这样的事实，一个体是否吸烟是一个偶然的事实，他是否拥有某一个名称也是如此。下面的表清楚说明了上述三种可能性与“约翰吸烟”这个句子的关系（见表10－1）。

表10－1 “约翰吸烟”及三种可能性的关系

	W_1	W_2	W_3
W_1	T	F	F
W_2	T	F	F
W_3	F	F	T

其中的每一行都表达了命题，这些命题都是从世界到真值的映射，第一排表征的是“约翰吸烟”这句话在世界1中说出时所表达的命题。第一排和第二排表征的是相同的命题，即a吸烟。尽管如此，它在世界1中是真的（T），而在世界2中是假的（F）。第三排表征的是不同的命题：b吸烟。因为当“约翰吸烟”在世界3中被说出时，“约翰”指的是另一不同的人。有了这个区分，就可以说明虚构名称的特点。比如说，在柯南·道尔所说的“福尔摩斯吸烟”这个句子中，“福尔摩斯”是属于直接指称表达式的语义学范畴。由于它没有指称，因此它出现于其中的句子也就没表达任何命题。但如果情况发生了变化，另一个世界成了现实世界，那么柯南·道尔的言说就会表达一个命题，这个命题在那个人吸烟的世界是真命题。假如有三个世界，在世界1（大概是现实世界），柯南·道尔所说的“福尔摩斯”是空名，在世界2，柯南·道尔写了关于一个人即m_1的传记，这个人吸烟。在世界3，他又写了关于另一个人即m_2的传记，这个人仍吸烟。在世界1，当柯南·道尔说“福尔摩斯吸烟”时，并没有表达命题，但在世界2和世界3中，这句话则表达了命题，当然是不同的命题。由上述分析所得出的结论是：即使故事的读者不相信故事中的语句所表达的命题（因为没有这样的命题），但是他对与他所读的故事有联系的命题是信以为真的。如果是这样，那么就可把虚构名称看做没有所指的，

即承认故事的句子没有表达命题，同时还应看到：读者通过采取对命题的信以为真的态度而进入了故事的游戏之中。总之，故事的句子没有表达命题，命题只是与故事的语句有联系，且是真的。这个理论既说明了虚构名称没有指称，同时又与故事中的语句有意义这一事实保持了一致。

第五是柯里关于虚构名称的语义学和关于指称的本体论。他强调：要解决上述问题，首先要选准出发点。他认为，出发点最好是从分析虚构名称的“虚构用法”开始。他说：“通过考察虚构名称在虚构作品中的运用来开始我们对它们的语义学的探讨是再自然不过的。”① 其次，要说明虚构名称的用法和指称，的确应引入可能世界的概念。因为通过把它与现实世界进行比较，可以找到部分答案。假设你和我都了解琼斯，你说：“琼斯用烟斗吸烟。”在这里，“琼斯”就是一个有直接指称的表达式。如果他确实是用烟斗吸烟的，那么你所说的在现实世界就为真，至于在别的世界是真还是假，则取决于：在那些世界吸烟的是否是琼斯本人。用于这个句子中的“琼斯”是严格或固定的，因为它在指称任何人的任何世界中指称的正是琼斯。基于此，你可以构想关于琼斯的故事。如果你在你的故事中说：“琼斯是用烟斗吸烟的人”，那么“琼斯”与前面真实的专名一样起着同样的作用。即使你的话语是虚构的，不是断定式的，你对“琼斯”一词的使用仍可看做对琼斯的直接指称②。读者阅读故事的情形也是这样，他由于进入了故事的游戏世界，对虚构名称及其指称的理解便带有信以为真的特点。柯里说：“当我们阅读描述了 n 个个体活动的故事时，我们不只是对存在 n 个个体信以为真，……而且还似乎真的相信：那些个体中有一个体，他做了如此这般的事情。”③ 总之，通过将故事的真值定位于每个世界，我们便能确定故事表达了什么命题。

要揭示虚构名称的意义，有必要从分析用法入手。而用法多种多样，如作者、读者对它的使用，评论中的运用，此外还有“超虚构（metafictive）用法”。例如，我和你在回忆关于福尔摩斯的故事时，我对你说：“福尔摩斯是用烟斗吸烟的人”，这里对虚构名称的使用就是超虚构的。因为它在形式上尽管同一于故事中的表达式，但真值完全不同。作者所说的

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 146.

② G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 147 – 148.

③ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 150.

是假的，而我说的却是真的，因为它符合文本中所表述的事实。它之所以为真，是因为它有超越的一面，即超越了虚构。我说这句话不是基于虚构，而是基于对文本的实际的了解和把握。当然这句话的真义是有限度的，即相对于某文本才为真，一旦超出这个范围便为假。因此要突出它的真最好是加上“在……故事中”这样的算子。

柯里还讨论了罗素等关于虚构专名的摹状词理论。在罗素看来，名称乃至专名都是伪装或简化了的摹状词。虚构名称也不例外。这种分析的一个好处是：可以避免直接指称理论所导致的人为增加本体论承诺的片面性。因为如果把它们看做直接指称表达式，就会去追问它的指称以及所指的本体论地位问题。在柯里看来，摹状词理论也有自己的难题，那就是它无法说明这样的直觉事实，例如，虚构故事中也有真实的东西，也会用真正的专名，如“福尔摩斯”表示的就是一特定的个体，符合专名的要求。

柯里还批评了埃文斯（G. Evans）等主张虚构名称有指称之类的观点。后者认为，虚构名称是单个的词项，如果它们没有指称，那么包含它们的句子就没有意义，进而就不会有人们对话语的理解。而这是不符合事实的。因为人们阅读虚构作品是有理解发生的[①]。埃文斯甚至认为，虚构名称的指称、虚构作品中的语句的意义，在不加上“在……故事中”这样的算子的情况下也是客观存在的。因为加了这类算子的词或句子之所以有意义，是因为词、句子本身是有意义的。虚构的词和句子之所以有指称意义，是因为作者玩了这样的伪装游戏，即有意用语词去指称某个体，读者之所以借助有关的词把握到了指称，理解了句子的意义，是因为读者进入了这样的游戏，在游戏中，他对故事采取了假装或信以为真的态度。由于虚构话语有它的所指和意义，因此在合作的伪装游戏中所说的话是严肃认真的，进而可被评价为“真的是正确的或真的是不正确的”[②]。在柯里看来，这种看法的问题在于：混淆了真实的真与虚构的真的区别，违背了如无必要勿增实体的思维经济原则。他批评说：“如果说者在这种游戏中说了某种真的正确的事情，那么一定有真的正确的东西是他说出的，但他的理论又不允许我们说这正确的东西是什么。”[③]

柯里认为，要解决虚构话语的语义学和本体论问题，首先要弄清虚构

---

① G. Evans, *The Varieties of Reference*, New Your: Oxford University Press, 1982, p. 71.

② G. Evans, *The Varieties of Reference*, New Your: Oxford University Press, 1982, p. 363.

③ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 170.

名称的不同用法。他认为，它们有三种用法：一是虚构的用法，即作者的用法，亦即原始真实地出现在虚构作品中的语词。二是超虚构用法，即读者和解释者在复述作品时对这些名称的使用，一般会冠之以“在……故事中”这样的算子。它其实是简化了的摹状词。三是跨虚构的用法，即人们在把有关故事进行比较或把故事与真实世界进行比较时所使用的虚构名称。由于有不同的用法，因此虚构名称的指称、真值是不一样的。例如，第一种用法就没有真实的所指，没有真值，而第二和第三种用法是有指称和真值的。因此他的方案“可以说明我们关于包含有虚构名称的陈述的真值的直觉”[①]。他总结说：“虚构名称的语义学极为复杂。……在虚构作品本身中，这些表达式只是引入约束变项。而当我们述说虚构作品时，它们就变成了伪装的限定摹状词。这些表达式在某些世界有指称，但在别的世界则没有。当我们超出虚构的世界，谈论有关人物的、与作品中所说的东西不一致的事情时，它们就变成了表示从诸世界到诸个体的映射的名称。在这种语境下，它们指称的是超世界的、必然的实存事物。”[②] 这就是说，虚构名称的第三种用法有所指，所指的有特殊的本体论地位。当然这所指是有限定的，即指称故事中的角色，而这角色并不是真实的个体，用专门技术术语说，“角色是从诸世界到诸个体的映射”[③]，或者说，“这样理解的虚构角色是从属于一个更大类的实在的，这些实在又是可根据一可能世界集合来定义的”[④]。说虚构名称指的是角色、映射或函数，实质上是说它们没有实存地位。因为虚构作品中的所谓角色并不是真实的个体，最明显的是，尽管作者说他们做了什么，但实际上，“这种意义上的角色并没有表现或完成虚构故事中所描述的事件”[⑤]。因此他说：“虚构作品的作者所用的虚构名称并不指称任何人或任何事物”，例如，“福尔摩斯”的所指就没有实存地位[⑥]，但他又不是无。

虚构名称所指的角色既非实存又不是无这一说法似乎不好理解，但借助可能世界似可消除障碍。例如，福尔摩斯这个角色并非现实世界中的人

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 181.
② G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 181.
③ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 175.
④ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 173.
⑤ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 180.
⑥ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 180.

物，而是可能世界中被某一虚构对象扮演的形象。柯里说："除了现实世界之外，还有可能世界，在那里，福尔摩斯这一角色粉墨登场了。如果某人是那个世界的映射的值，那么这个人就是福尔摩斯。"① 说他登场了，为某人扮演了，并不等于说他真的成了有关故事所描述的事件的真正完成者。因为他不能做任何事情，甚至作者所说的"福尔摩斯"压根儿就不指称真实的有具体行为及结果的人，它指的仅仅是一种映射，即一种抽象的存在。

如前所述，虚构话语竟然也有真值，如读者对有关话语、故事的复述可真可假。问题是：关于虚构的东西的认识为什么也有真假？柯里认为，要予以说明，离不开两点：第一，要真正把握虚构的本质，即认识到虚构是一种特殊的交流活动的产物。这种交流活动与其他交流活动共同的地方在于：它也有自己的意向结构。所不同的是，它的意向内容有自己的特殊性，那就是这种交流活动有对听者或读者的特殊意欲和期待，即希望他们在听和读时产生特定的行为反应。他说："在完成这种交流行为时，作者试图引起他的听众作出某种反应。"第二，要理解虚构之真假的本质，还必须认识到人有一种特殊的信念，即假装相信，或似乎相信。这种相信有时与真的相信没有区别。例如，在故事的语境中，读者对作者所说的事情的相信就是如此。与真的相信的区别在于：一旦离开了虚构语境、将故事中的话拿到现实世界来检验时，他就会由相信转变为不信。可见，这种相信就是信以为真，或"假装的相信"（make-belief）。这一概念在当今的虚构哲学中极为流行。根据柯里的界定，它指的是一种特殊的命题态度，即"对故事中的命题所采取的态度"，亦即信以为真的态度②。

有了这两点认识，便不难说明故事中的真。读者阅读故事，其实就是参加游戏，在游戏中，读者对作者所说的事信以为真。他说："作者邀请读者参加信以为真的游戏，这个游戏的结构是由作品的情景规定好了的。文本所说的东西，加上某些背景假定，便产生了一种虚构的真，即在虚构中为真的那些东西。虚构中为真的一切东西都可使读者信以为真。"③ 总之，虚构中的真是与读者或听者的相信密不可分的，没有这种命题态度就没有虚构的真。作者的虚构活动作为人类的一种交流活动之所以有自己的特殊

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 180.

② G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 72.

③ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 70 – 71.

性，就是它一开始就有这样的企图，即让读者参加他的信以为真的游戏。

柯里关于虚构之真的理论对于重构和发展关于真的一般理论有重要的启示。首先，虚构之真是不可否认的。其次，这种真又不能与真实之真混为一谈。也就是说，应承认有两种真，即虚构之真和真实之真。柯里说："当我们谈到虚构中的真时，我们指的是另一类真。"[①] 当然虚构作品有时也能表达真实的真，如人类真实的爱情、真实的记忆。发生在现实世界中的真是现实的真。"但是如果除了现实世界之外，还有一些别的世界，那么在那些世界中也有真的东西。"所谓可能世界是可供选择的可能性，是事物可能如此的方式。从作用上说，它是思考必然和可能这类对象的有用的构架，是真实世界的抽象表征，甚至也有可能像真实世界一样真实。这样看待世界，就为理解虚构的真提供了条件，即它们是"可能世界中的真"[②]。由于与可能世界有关，因此这种真便有相对性的特点。

第六是关于虚构语句的可能世界语义学。其倡导者是刘易斯和查尔斯等。对于虚构作品中的陈述句有无意义、真、指称或有无语义性这类问题，刘易斯的看法是：不能一概而论。如果超出文本的范围、把有关句子拿到现实世界来检验，那么有关的句子是无所谓意义、真假和指称的。但把它们放在特定的语境之下，即把它们放到作者和读者的行为模式所成就的可能世界之中，那么它们便有上述语义属性。例如，要判断"福尔摩斯是侦探"这个句子是不是真的，那么就应进到柯南·道尔的小说之中。一当如此，就可明白，该句为真。不这样说就为假。也就是说，要判断虚构陈述句的语义性，必须引入特定的意向算子或虚拟算子。这个算子可这样表述："在……故事中，……"，或"在……传说或小说中，……"。他说："我们不应从表面的值上来看关于虚构人物的描述，而应把他们看做以'在某某虚构中'这样算子开头的长句子的缩写。"[③]

意向算子也可理解为特定的说明。所谓说明，根据查尔斯的解释，是指"特定的作者在特定的虚构故事中所说的东西"。加上"根据……说明"这样的字眼，就可对有关虚构陈述句的语义性作出分析。因为"作者的'所说'（say-so）能帮助我们判定这类说明中的哪些是真的，哪些不

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 53.

② G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 54.

③ D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 37.

是真的"[1]。由此可形成这样的语义学，可称做"所说"语义学的朴素版本（简称为NSS）。其内容可概述如下：假设 φ 是转述虚构作品时所形成的陈述，那么 φ 是真的，当且仅当 φ 在虚构作品中被陈述了，φ 是假的，当且仅当"～φ"在虚构作品中被陈述了[2]。

怎样建构这样的说明呢？又该怎样根据这种说明来确定什么为真、什么为假呢？刘易斯根据他的可能世界理论作了回答。他告诉我们："'在虚构 F 中，φ'为真，当且仅当 φ 在一切可能世界的某种集合中为真，这种集合是由虚构 F 所决定的。"[3] 当然，他承认有这样的困难，即关于虚构 F 的许多真在 F 中并未得到明确的表述。不过，这不难处理。其办法就是，读者要予以表述，就必须设法进入虚构作品的内容之中。如果进去了，就有可能找到相应的证明。因为说明不过是作品的被明确表达的内容和事实性背景结合的产物[4]。换言之，说明即是对文本内容和背景的理解和解释。承认有对文本的说明，并不等于承诺文本所描述的非实存对象是存在的。查尔斯说："我描述的方法不会使人承诺非实存对象，但它会让人作出关于这些非实存对象的或真或假的陈述。关于非实存对象的陈述可以解释为关于说明的陈述。……如果某人告诉我：珀伽索斯是有翼的马，那么我的理解是：他谈的是一种特殊的神话，其中有这样的内容：即有一个被称做珀伽索斯的有翼的马。"[5]

从其与迈农方案的关系上说，查尔斯的方案带有折中的特点。一方面，他不赞成迈农的许多观点，另一方面，他又继承了迈农的许多思想，并在有关基本原则的基础上发展了迈农的思想。第一，他说："迈农的所有的主要前提在我所描述的方法中都被保留了。"在此基础上，他形成了自己关于虚构对象的语义学。在这种语义学中，所有的单独词项都有指称，谓词具有传统的特点，并仍然承认自然指称原则的有效性。第二，像

---

① C. K-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 180.

② C. K-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 180.

③ D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 39.

④ D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 43.

⑤ C. K-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 204.

迈农一样，他相信：对于怎样谈论和思考非存在这一问题可以作出正确的回答，例如，对于这类事物可以作出要么真要么假的判断，至少在派生的意义上是这样。第三，迈农的有些本体论结论和语义学思想是可以接受的。他说："迈农不仅要回答'有什么'这一问题，而且还设法探讨语义学问题。他重视语义学研究，重视对语言使用者和他们在作出真、假判断时所用语言之间关系的研究。我认为，迈农理论的这个特征是有意义的，我一直感兴趣的也正是这一点。"① 虚构话语像表示其他非存在对象的话语一样的确是有意义的。至于有无指称则值得再思考，相应地由承诺其存在而导致的所谓语义学难题也值得冷静反思。"解铃还须系铃人。"在查尔斯看来，这里所谓的难题，即那些句子中并不表示任何东西的语词为什么有指称，是由语言的运用造成的，也许，通过分析有关概念就可澄清混乱。就"指称"一词来说，它有多种用法或意义。例如，"指涉"（referring）与作出一个指称（make a reference）就是不同的，前者指的是一种活动，即述及的活动，说出语词的活动。说出了某些词，并不一定涉及具体的对象。如为了说明，我们经常说"某某如何如何"，这里的"某某"并没有任何具体所指。而作出一个具体的指称，则确有所指。另外，常见的语义学还有一个混淆，即把错误指称与无指称搞混了。前者是有指称的，只是把所指弄错了。例如，当我用"那个疯老头"表示街上的乞讨的人时，可能有误指的问题，因为他可能既不老又不疯。而"无指称"是指语词尽管被说出了，但并不表示任何实际存在的对象。例如，"世界上最卑鄙的人"这个句子有意义，但显然没有指称。弗雷格早就有这样的看法，即认为许多词有意义而无指称，如"最大的素数""最远的星星"等。既然"指称"如此复杂，说虚构话语有指称，其指称就不能一概而论。有的虚构话语可能确有特定的指称，而有些可能像"某某"一样，并无具体所指，有些则根本无所指。

二　虚构言语分析的语用学转向

所谓语用学转向是指这样一种新的倾向，它不再重视虚构话语的意义、指称、真值条件之类的语义性问题，而特别感兴趣的是围绕对象而发

---

① D. Lewis, "Truth in Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 1978, Vol. 15, No. 1, p. 43、p. 205.

生的言语活动。之所以发生这样的转向，是因为有关论者看到了这样的事实，即言语活动是虚构的决定因素，质言之，使一作品为虚构作品的东西不是意义，而是语言活动方式，即“作者在创作文本时所完成的行为”[①]。语用学转向又有不同的倾向。

较有影响的一种就是由塞尔等所阐发的“假装（pretence）理论”。它不过是言语行为理论应用于虚构话语分析的产物。例如，它主要是在言语行为理论的框架中定义虚构的。众所周知，塞尔是言语行为研究的开路先锋之一。他在说明虚构作品的创作行为时认为，这种行为不同于别的行为的特点是故意、伪装、虚假，例如，以一种貌似直陈、论断式的方式说出这样的句子：“福尔摩斯是侦探。”而这样说出的句子就是虚构的句子。根据这种理论，虚构言语是语言的一种寄生的用法，是一种模仿或规范言语的表征，有的人还把它看做一种没有以言行事力量的话语，因为它由伪装的以言行事的行为所构成。它也承认意图的作用，认为是它决定了某些话语是否可看做虚构的。如果读者有这样的行为表现，即认识到作者的意图，同时又对虚构话语采取了与作者意图一致的态度，那么他对之有反应的言语就可看做虚构作品。塞尔在《虚构话语的逻辑地位》一文中论证说：区分一作品是不是虚构的，关键是看做者的意图，如果作者有以言行事的意图，那么就可把其作品看做虚构的。例如，第三人称的小说《红与绿》的作者默多克假装完成一系列他事实上不可能完成的以言行事的行为。而在第一人称的故事中，作者假装自己是别的作出种种断言的某个人。就第三人称作品来说，作者一般会假装作出断言式的以言行事的行为。一般来说，作者说出的句子是不是断言，是由句子要素所固有的语言规则决定的。但由于虚构的断言没有特殊的规则，因此虚构作品的作者只是假装作出了这种断言。由于制约作出断言的一般规则是让作者承诺自己相信被表达命题的真，因此虚构作者在作出断言时也有这种态度[②]。总之，虚构作品之所以是虚构的，是因为其作者受语言规则的制约采取了一种特殊的、带有伪装性质的以言行事的行为。换言之，使虚构成为可能的东西是这样一些超语言的非语言的惯例，它们使作者假装完成断言行为，同时又抛弃对话语的正常的以言行事的承诺。这里的矛盾在于：一方面，塞尔

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 12.

② J. R. Searle, “The Logic Status of Fictional Discourse,” in *His Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 62.

论证说，虚构的实践只有在读者能认识到作者的目的是要被解读为虚构时才算是成功的，而另一方面，他又相信，虚构中的言语行为与严肃谈论中的言语行为是无法区分开来的，基于此，他认为，文本中并不存在这样的句法和语义属性，它们能让人据以判断该作品是虚构作品[①]。

柯里赞成根据言语行为理论分析虚构话语，但又觉得，要揭示虚构的实质还应扩大分析的范围，例如，作者在虚构时的一种特殊意图就值得关注。这意图是试图让听众在特定情况下对他所说的命题采取特定的态度。他说："虚构作品的作者意欲的东西是：让读者对他所说的命题采取某种态度。"[②] 这个意图才是使虚构作品区别于非虚构作品最关键的东西。他说："说者试图使听者相信他的故事这一观点对于解释虚构为何物才是最关键的因素。"[③]

第二种方案是苏特罗普（M. Sutrop）等的所谓的"想象理论"。他赞成哲学家们的这一倾向，即根据作者的意图定义虚构，其发展在于：他不认为作者的意图是要对读者产生影响，让他们进入伪装游戏，而是完成这样的言语行为，即让一个故事进入虚构作品之中，简言之，作者的意图就是完成讲故事的言语行为。他说："虚构言语进入了更大的意向性构架。……我要说明的是：虚构言语行为就是作者想象的表达式。"[④] 也就是说，这一理论在对虚构话语作言语行为分析时既重视意图、伪装等因素的作用，更特别重视想象在创作和阅读虚构作品中的作用。

从思想渊源上说，苏特罗普既吸收了塞尔等关于虚构的言语行为理论中对他有用的成分，又坚持了传统的强调想象内容的语义学走向，进而对关于虚构的想象理论作了新的创发性解释。他认为，不管是第一人称还是第三人称的虚构作品，其作者都把自己想象为这样的叙事者，他熟悉故事的事件，知道虚构人物要做什么，想什么，有什么情感和感知。"在从这种想象的叙事者的角度讲述故事时，作者设想自己在感知故事中的人物。虚构的断言是作者的想象性信念的表达式，这就是我在说虚构言语是作者

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 65。
② G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 18.
③ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, P. 22.
④ M. Sutrop, "Imagination and the Act of Fiction-Making," *Australasian Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 80, No. 3, p. 333.

之想象力的表达式时所包含的意思。”①

他强调：要理解“虚构言语是作者之想象的表达式”这一基本主张，必须以塞尔的意向性理论为出发点。塞尔认为，每种言语行为都是相应的意向状态的表达式，如每个陈述都是某个信念的表达式，每个期盼都是某个意图的表达式等。因为言语行为与意向状态在结构上有相似性，例如，言语行为方式与命题内容的差异反映的是意向状态的样式与命题内容之间的差异，“适应方向”和“满足条件”这类概念同时适用于言语行为和意向状态。苏特罗普认为，塞尔的意向性理论有助于说明：虚构话语是否属于断言式话语。因为苏特罗普认为，以言行事行为有三个维度，即以言行事目标，适应或符合方向，诚实性条件。据此，判断一话语是否属于断言式的标准就只能是：第一，看话语的目的是否是让说者承诺某事是事实，承诺被表述命题为真；第二，看符合的方向是否是从语词到世界；第三，看被表述的心理状态是否是信念。

当然，他不同意塞尔和柯里对虚构话语后面的意向的分析。塞尔认为，这种意向是让读者理解：话语在什么条件下被执行。柯里则认为，作者的意向就是想让读者对文本采取信以为真的态度。其共同的错误是把读者的意向还原为交流意向。在苏特罗普看来，只有在想象的基础上，才能揭示作为虚构话语内在深层根基的意向的秘密和实质。他说：“使作者的话语为虚构的东西是这样的事实，即这些话语表述的是他的想象，说者有表述某些事态的意向，但又不愿承诺被表达的命题为真。”② 具体而言，虚构话语不同于真实话语的地方在于：第一，被表达的意向状态是想象；第二，说者执行以言行事行为的意义意向是表述某些事态，同时又不承诺其为真；第三，虚构言语行为的诚实性基础是想象。

虚构话语是不同于断言式话语的，第一，虚构话语并没有让说者承诺某事为事实，而只是表达了某种事态。第二，虚构话语只有空洞的或为零的符合方向，因为它们既不能让语词符合世界，又不能做相反的事。第三，它不符合诚实性条件，即不是建立在信念而是建立在想象的基础之上的。苏特罗普说：被虚构话语表达的“意向状态是想象，而非信念。因此

---

① M. Sutrop, “Imagination and the Act of Fiction-Making,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 80, No. 3, p. 339.

② M. Sutrop, “Imagination and the Act of Fiction-Making,” *Australasian Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 80, No. 3, p. 342.

在虚构地言说时，说者并不想完成他真实地做过的以言行事的行为，他不过是在完成一种特殊的言语行为"[1]。因此虚构言语行为的根本的决定因素是说者的特殊的意向性。

总之，虚构言语行为是一种特殊的以言行事的行为，其特殊性有三：第一，它的诚实性基础是想象；第二，为零的符合方向；第三，它的以言行事的目的是表现某种事态，而又不承诺世界上存在着与命题对应的实在。所有这些都根源于想象。因此可以说，作者完成虚构言语行为的根本原因就是要表达自己的想象，质言之，"虚构就是作者想象力的表露，它将引起的也只是想象性的反应。……因此创作虚构作品和阅读它的活动都包含着想象"[2]。

第三种有代表性的方案是"伪装游戏模型"，其基本精神就是根据伪装游戏模型或人的信以为真态度来定义虚构。它是在与强摹状词理论和弱摹状词理论论战的过程中发展起来的。

很显然，有这样的信念报告，作为命题的从句中包含有一个什么也不指、或指称着"无"（nothing）的名称。但这个命题从语法和逻辑上看都无懈可击，也有可理解的意义，在日常生活中经常出现。例如，（1）史密斯相信普瓦罗（一个虚构的侦探）长着八字须。（2）皮埃尔（法国 19 世纪天文学家）相信祝融星比火星大。在这两个句子中，"普瓦罗"和"祝融星"都是空名，指称的是非存在或无，但这不妨碍这两个句子语法、语义和逻辑上的合法性。这是为什么呢？包含有空名的命题为什么能成为信念的对象？这种命题该作何理解？如果命题是一种呈现方式，那么它与真实命题有什么不同？其主词既然没有指称，为什么也能作为信念的对象被呈现出来？正如克朗（F. Kroon）所说："即使像直接指称论者那样假定：信念报告按标准方式将指称加给对象在其之下被思维的呈现方式，也很难弄明白这是怎么一回事，因为诸样式的呈现无法使缺失的对象更合味口。"[3] 为解决这一难题，强摹状词理论提出：假如用 N 表示命题中的空

---

① M. Sutrop, "Imagination and the Act of Fiction-Making," *Australasian Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 80, No. 3, p. 341.

② M. Sutrop, "Imagination and the Act of Fiction-Making," *Australasian Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 80, No. 3, p. 343.

③ F. Kroon, "Belief about Nothing in Particular," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 179.

名，在包含有N的信念报告中，N的语义功能不是表示特定的个体，而是表示个别的概念或含义。这概念在意义上可等同于摹状词陈述。例如，在上述句子中，空名“普瓦罗”其实是这样的概念或摹状词——世界著名的比利时侦探。而弱摹状词理论认为，空名表述的东西的确可分析为摹状词陈述，但这陈述最好不要从语义上理解，而应从语用学上来理解，因为信念报告之说出，其中可能没有语义学意蕴，而只有语用学意蕴。可见，这种方案强调的是：在包含有空名的信念报告中，我们应寻求的不是语义学上的意义，而是与这种信念报告有自然关联的描述性命题，它有名称，并不依赖于有指称对象，这命题与其说是从语义上表达出来的，不如说是从语用学上被隐含的。例如，在第一句子中，命题中的空名尽管仍被解释为“世界著名的比利时侦探”，但这摹状词陈述在这里则被重构为有语用学意蕴的陈述。

“伪装游戏”理论在借鉴前述有关理论合理性因素的基础上主张：应根据伪装游戏模型解决上述空名问题。众所周知，游戏能显现一个特殊的世界，里面有场景和人物，甚至有合乎逻辑的事件进程。但这些都是虚构的，是伪装或装扮，质言之，所发生的都是假象。是故这种理论也可称做假象理论。在克朗看来，包含空名的信念报告其实也是一种伪装游戏，因此理解了游戏的实质，也有助于解开空名难题留给我们的困惑。他说：“如果直接指称论适用于标准语境下的名称，那么我们便能假定：名称一般可看做虚构作品消费者所进行的假装游戏中所用的直接指称工具。因为当我们假装相信那个世界如此运行、用这种想象的观点以语言来描述这个世界时，我们的假装游戏就包含着这样的想象：语言用于那世界的方式是一致于某种语义学的。”意思是说，在这种语言游戏中，我们所用的名称的确是一种进行直接指称的工具，它对依赖于对象的命题的表达式做出了直接的贡献，基于常见的亲知关系，它指称了这个特殊世界中的某东西。当然应注意的是，这里的空名是在一个假想的世界中使用的。他说：“当它们被使用时，它们是用在假想的范围内，正是在这里，它们作为一种工具起着直接指称的作用。”[①]

克朗也承认，这种假象说明尽管有合理性，但并不是普遍适用的。例

① F. Kroon, “Belief about Nothing in Particular,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 186.

如，这样的句子“皮埃尔相信祝融星比火星要大”，就是上面的说明所无法说明的。之所以如此，是因为有两种假象，一是内在定位的，二是外在定位的。在前一种假象中，游戏创造了一个特定的自足的世界，游戏中的人物所说的话，对于游戏外的世界是空名，但对于这个被虚构的世界来说，是有它的指称的。外在的说者所转述的话，也可理解为是有所指的，那就是那个虚构世界中的事情。但是这对刚才所说的“祝融星”的例子就不适用了，因为它不是发生在内在定向的假想之中，而发生在外在定向的假象之中。这与假象或伪装游戏完全不同，因为说出这句话的说者肯定了一个真实的世界环境，正是它，使说者的信念报告在这种语言游戏中为真。

为了解决这一问题，出现了一种接近于摹状词理论的方案。它认为：既然“祝融星”的所指超出游戏就是无效的，因此理解被归属的东西的最好办法就是，把这类语词看做一种表征的带有摹状词性质的呈现方式，如可以这样认为，有上述信念的皮埃尔实际上有包含摹状词的呈现方式的信念。这些摹状词呈现方式，如果从假装游戏外面来看，就没有表征任何东西，但如果进入这样的假象环境，在那里，的确有一个被称做“祝融星”的星球引起了水星轨道的如此这般的摄动，那么就可以认为上述摹状词表征了祝融星这个星球。

克朗赞成这种观点。他说：“我希望这种说明是正确的，即使没有特殊的心理实在发挥那种表征作用。我对表征的指称是有其现实赋值的，因为相信者以某种方式表征了那个世界，使皮埃尔有关于祝融星的信念这一说法虚构上为真的东西是：他有关于那个世界的这样的表征，它包含有一个独一无二的、现实的、符合‘祝融星理论’要求的星球。”①

他还相信直接指称论，认为任何名称都有自己的直接指称。之所以如此，是因为他坚持两个似乎不一致的观点：第一，一个名称在语义上的奉献就是它的指称；第二，说一个人有关于 x 的信念，使之为真的东西是他有关于 x 的部分带有摹状词性质的表征呈现方式，这种呈现一般是根据相信者和 x 之间的某种亲知关系表征 x 的。以“水星”为例，它可能是这样的天体，即我以前从别人那里通过“水星”这一名称所得知的，而现在又通过望远镜所看到的。他认为，这里最为关键的概念是“基于亲知的摹状

---

① F. Kroon, “Belief about Nothing in Particular,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 193.

词表征”。因为这种表征有活力，有反弹力，例如，它有助于说明：相信者是怎样基于反省而能描述他们所相信的对象，之所以如此，是因为有关的表征反弹回来了，因此能让人反省到。他说：“如果要用信念报告可靠地解释行为，那么像反弹这种状态肯定是必要的。……使皮埃尔的信念成为关于‘祝融星’信念的东西似乎是：在他的内心储存的某种适当的有反弹力的摹状词表征从伪装的角度表征了祝融星。”[①] 总之，空名与非空名具有对象性，都有自己的特定指称对象。当然，如果撇开语境和作为假象的语言游戏，那么包含非空名和包含空名的信念报告一样，既不能描述被相信的东西，也不能说明被相信的东西。也就是说，在特定的假想的世界中，空名有自己的指称对象，那就是某种摹状词性的表征呈现，带有空名的信念报告说出了某种被相信的东西[②]。

第三节 虚构对象的本体论地位问题

这里的虚构对象是广义的，包括虚构作品中描述的场景、世界、事件、情节和人物等。如果像有些论者所说的那样，虚构的言语，如虚构故事中表示主人翁和场景及别的人物的专名，如果有指称、有意义的话，那么这里的所指有没有本体论地位呢？或者说，他（它）是否存在？如果存在，又存在于何处？

大致有三种不同的回答：第一是主张虚构对象没有任何实存地位。如林斯基说：“我无法绞死一个非实存的人，我只能绞死一个人。绞死一个非实存的人等于什么也没有绞死，因此根据同样的理由，推论出非实存的人就等于什么也没有推出。”[③] 查尔斯说：“迈农主义者的各种理论指出了这样的对象，即使是最自由的本体论哲学家都觉得它们是值得反驳的。”[④] 第二是坚持对迈农主义作实在论解释的哲学家的观点，认为虚构对象像真

---

① F. Kroon, "Belief about Nothing in Particular," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 195.

② F. Kroon, "Belief about Nothing in Particular," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 196.

③ L. Linsky, *Referring*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 123.

④ C. K-Charles, *Reference to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 161.

实对象、真实世界一样真实存在着[①]。第三是一种折中的观点，可称做关于虚构对象的有限制的实在论。这里，我们主要考察这一理论。

所谓"有限制"是指，虚构对象并不存在于真实世界，只存在于虚构世界或语境之下，因此要说它们存在，必须加上"在某故事中……""在某传说中……"这样的"虚构算子"，这种算子其实就是一种限定词。由于这种实在论强调根据情景作出存在与否的断言，因此也可称做"背景主义"或情景主义。其实，这一理论不仅适用于说明虚构，而且也能用来解释日常生活中的许多现象，如人们常说平均 6.4 个人拥有一辆汽车等。根据这一理论，平均的人只能实存于统计学之中，但不能由此推论说：平均的人真的实际存在。查尔斯认为：说平均的人存在于统计学中实际上等于说它们实际上不存在，统计的实存和虚构的实存不属于实存的范畴或类型。他说："虚构的、神话的和统计学的实存，不属于存在的阵营，不过是表述非存在的一种手段而已。同样，说某物是非实存的对象正好是说没有这样的事情。这只是一种言说方法，一种语言设施，其作用是要限制谈论的范围，而不是要把宇宙中的事物划分为不同的对象类型。宇宙中只有一种对象"，即存在的对象[②]。例如，我们的确可以形成关于福尔摩斯的许多陈述和论断，但人们在说出它们时，只是给予听众一些信号，并没有作出任何本体论承诺。总之，在查尔斯看来，非实存的东西是绝对不存在的。其实，迈农也没有说它们存在的意思。

法恩是这一研究领域较活跃的学者。他把他的带有折中性的理论称做"关于非实存对象的素朴理论"（naive theory of no-existents）。它的对立面一是实存论，实存论强调虚构之类的非实存对象有同实存对象一样的存在地位。二是反实在论，这种理论否认非实存对象有任何存在地位。对此，他批评说："否认非实存对象是没有充分的根据的。"[③] 法恩的素朴理论介于两者之间，一方面，他不认为虚构对象有绝对的、无条件的、同实存对象一样的存在地位，另一方面又认为，它们尽管不存在于现实世界，尽管不能用直接的方法、通过构造属性而让它们存在于世，但在故事、小说等虚构背景之下，它们又不是无，而有其特殊的本体论地位，即是一种

---

① T. Pavel, *Fictional Worlds*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

② C. K-Charles, *Refeence to the Nonexistent*, New York: University of Rochester (Ph. D.), 1986, p. 163.

③ K. Fine, "The Problem of Non-Existents," *Topoi*, 1982 (1), p. 101.

"有"，甚至有存在性（have being）。因此他说：不管是有真实根据的虚构对象，还是纯虚构的对象，都有存在地位，这存在地位不是根源于客观世界，而是根源于背景。他说："根据经验主义观点，我们可以说，这些对象从那背景中获得了它们的存在。正是在此意义上，福尔摩斯发生在柯南·道尔的故事中，梦幻对象发生在梦幻之中。"①

要准确把握法恩的素朴理论，首先要注意他在实存与存在之间所作的区分。所谓"实存"（exist）是指实际事物的独立的、具体的、必然的存在。就此而言，"虚构对象之类的对象是不可能实存的"。但"存在"（being）一词的意义则较宽，可以泛指一切有所与地位、作为事实出现了的东西。他说："虚构对象等可以有这种意义的存在。而这种意义的存在恰恰是根源于创造活动，而不是根源于它们的实存。"② 其次，他的素朴理论承诺其有特殊本体论地位的虚构对象不是任意的对象，而有其限制。他说："假如用 x 表示对象（基础），用 P 表示 x 具有的任何属性（可称做摹状词），我便可以说：有另一个对象，即有作为 P 的 x，或用摹状词描述的 x。……当做者创作出一篇故事时，他便同时形成了与该故事的抽象内容的某种关系，我们可称之为'指谓关系'。"③ 也就是说，他所说的对象是作为对象的对象或有对象资格的对象（qua object），它没有独立的本体论地位，但可还原为它们的基础和摹状词。从虚构对象与实存对象的关系看，后者是现实的、实际存在于具体时空之中的，而前者尽管也是现实的，不是可能的，但没有实际的存在，因为它们是基于人的创作活动而现实化的。

从类别上看，虚构的非实存对象有两类。一是发生在背景中的，或者说是首先在那背景中被创造出来的，或首次被引进的，可称做那背景中的土著或原始居民（natives）。如大仲马笔下的茶花女。二是那背景中的移民（immigrants），它们只是出现在其中，当然在以前也可能出现在别的环境之中，如别的作家在自己的作品中所提到的大仲马的茶花女就是"移民性"虚构对象。法恩承认：这种区分不是他的首创，而是从帕森斯那里借鉴的，他的新的贡献是对之作了充实，如认为，信念对象、梦幻对象等是有关背景的原始对象，相应地，这些对象出现于其中的背景则可被称做这

① K. Fine, "The Problem of Non-Existents," *Topoi*, 1982 (1), p. 101.

② K. Fine, "The Problem of Non-Existents," *Topoi*, 1982 (1), p. 131.

③ K. Fine, "The Problem of Non-Existents," *Topoi*, 1982 (1), p. 131.

些对象的家园背景[1]。从背景与心灵的关系看，背景可分为心灵背景（如信念、愿望、做梦等）和公共背景（如故事、电影、戏剧等）。前者就是心理状态，或是由之所构成的，后者是心灵之外的、依赖于符号等事物的东西。相应地，对象也有心灵背景中的对象和公共背景中的对象之别。前者是心理状态的对象，后者是公共的非存在对象。

法恩认为，只有出现于一定背景（不管是心理的，还是公共的）中的对象，才是非实存的对象，简言之，“所有非实存对象都只能是心灵的对象”，想象、虚构、幻觉的对象自不待言，故事、小说中的主人公也是如此，他们是由心智创造的，既然如此，他们不过是概念中的居民，而不是故事中的[2]。这一看法是素朴理论的关键环节。如前所述，它承认虚构对象有存在地位是有条件或有限制的。此条件或限制恰恰就是这里所说的背景。他说：“我将用‘背景’这一专门的技术术语表示对象出现于其中的那些事物，”[3] 它们包括戏剧、电影、故事、信念、梦想、幻觉等。特别要指出的是，他所说的背景不包括可能世界，因为他的形而上学根据是：背景只在一个世界中，而不在这个世界的替代品中。另外，背景还有许多特殊性，其中之一是：在其中为真的命题既未形成协调一致的集合，又没有形成完善的集合。在一种背景中出现的对象，有一些可以在自然的意义上被看做在背景中引进的，因此背景可看做这些对象的源泉。

法恩的素朴理论可以用不同方式予以表述，比如只介绍它对某一种非存在对象的看法，然后将其推而广之，用以说明一切非存在对象。下面我们看他是怎样围绕故事中的非存在对象而展开他的素朴理论的。他认为，故事中的对象不管是“土著”还是“移民”，都可称做角色，而作为土著的对象又都是虚构的，因此土著又可称做虚构对象。关于虚构对象的理论不外两部分，一是基础性部分，二是扩展性部分，前者讨论的是故事与其中的土著对象的关系问题，一般不问其内容，而后者处理的则是内容。具体而言，前者主要包括五个非逻辑原词和三个公理，即对象范畴，故事范畴，存在的属性，出现在故事中的对象与故事的关系，作为故事之土著与故事的关系。三个公理是：（1）NO（nativity occurrence），即土著之出现或本土发生，意即一个故事的任何土著总活跃在该故事之中。、（2）CU

① K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982（1）, p. 101.

② K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982（1）, p. 101.

③ K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982（1）, p. 101.

(context uniqueness)，即背景唯一性，意思是说，每个对象充其量只属于一个故事。(3) NE (non-existence)，即非存在，意即“非存在对象是故事的土著或原居民”[1]。它们与故事同步发生，作家创造出了他的虚构对象，也就创作出了他的作品，反之亦然。因此作为虚构对象的非存在对象是在作家创作故事时出现的，并存在于故事所刻画的情景之中。

故事中的虚构对象之所以有特定的存在地位，之所以是真的，是因为它们与实存或真实对象有某种相似性，例如，它们有同实际对象一样的真实性。法恩说：“根据创造主义观点，非存在对象的真是再清楚也不过的。”[2] 因为它是在创作故事的活动中被真实地创造出来的，创造是真实的，其对象也一定是真实的。如果有创造，而没有什么被创造出来，那是说不通的。另外，下述原则也是保证它们有存在地位的根据。如原则1即个体化原则：要将对象x个体化，最低限度上有这样的要求：在每一可能世界，对于x的每一现实对象x来说有一属性集合P。因此又有原则2即唯一性原则：x是具有P中的全部属性的唯一对象。原则3即非模态原则：P的任何属性都是非模态的。原则4即非循环原则：P的任何属性都不包含x或x的任何对象。

基于对故事的分析，法恩试图得出关于虚构对象本体论地位的一般结论。他认为，上述公理不仅符合故事的创作，而且同样也适用于其他各种背景，如信念、做梦等。他说：“根据关于别的背景如信念或做梦的理论，类似的原则也可建立起来。”既然如此，便有根据由个别上升到一般，得出这样的普遍结论：“每个非存在对象至少一开始就居住在一个故事之中。”[3]

再来看他的素朴理论的第二部分，即扩充理论。它包含的概念主要是联系词，而公理有两组，一是“对象抽象”：对于与属性有关的任何条件φ来说，有一个对象和故事，因此对象是该故事的土著居民，正是在该故事中，这对象现实地具有哪些能满足条件φ的属性。二是“对象同一性”：如果对象x分别是故事s和t的土著居民，那么x=y，当且仅当x在s中实际上具有y在t中具有的相同属性。法恩认为，这两个公理可以以最直接和最明显的方式解决关于非存在对象的存在和同一性难题。因为第

① K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 106.

② K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 106.

③ K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 108.

一公理告诉我们：究竟有什么样的虚构对象，而第二公理则说明了：它们何时相同或不同[①]。

在上述理论建构的基础上，法恩还对该领域常见的焦点问题作了解答。首先，如果承认虚构对象在特定意义上是有的，有存在性（have being），那么这种存在是偶然的，还是必然的呢？所谓必然的，是指一种对象由于自身而独立具有的存在地位，换言之，其存在地位不是他物所授予的，从认识上说，我们只能发现它们是否存在，而不能创造其存在。非实存对象显然没有这种存在地位，但有偶然的存在地位。因为它们的存在不是被发现的，而是被创造的，即由作者所创造的。“它们并不实存，或不能独立于作者的相应活动而存在。确切地说，它们之获得存在地位完全是由于那个活动，就像桌子之存在是由于木匠的活动一样。”[②] 其次，怎样看待戏剧、信念中的情景及对象？他说：他“持相同的看法”，“因为故事或角色的塑造不过是情景或它的对象被引进来的描述手段而已。因此可以有把握地说，别的情景和对象是依赖于被引入的描述手段的”。[③] 总之，他的看法是普遍适用于所有虚构对象、心理状态（信念等）的对象的，甚至还适用于柏拉图主义式的抽象对象。因为它们作为对象一经由于某种力量而成为属性或属性集合的东西，便也有自己的存在地位。由于这种非存在论把非存在对象的存在归根于创造活动，因此可称做“创造主义”（creationism）。他所理解的创造是指：“创造一个作为 P 的对象 x 就是让 x 有 P，并使之（以某种方式）显现出来。”[④]

柯里在虚构对象的本体论地位问题上的看法不仅接近于法恩，而且方式方法也较一致，即强调由个别到一般的方法。柯里强调：这里的探讨可从虚构人物的本体论地位问题开始。而这样形成的结论同样适用于其他虚构对象，因此关于虚构的形而上学研究常常集中在这样一个具体问题之上。

刘易斯根据他坚持的可能世界理论对虚构世界的本体论地位问题阐发了自己的见解。在他看来，虚构世界也就是故事世界（world of the story，简称“s－世界”），而故事世界在模态语义学的意义上，就是某故事在其中作为已知事实被谈论的可能世界。当然，对于任何特定的故事来说，可

---

① K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 109.

② K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 130.

③ K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 131.

④ K. Fine, “The Problem of Non-Existents,” *Topoi*, 1982 (1), p. 131.

能有多个可能世界。一个世界在什么情况下才能被看做一个故事世界呢?刘易斯认为，一个故事世界是这样的世界，在那里，故事的情节作为已知事实被说出来了。例如，关于福尔摩斯的故事世界就是这样的世界，在这里，某人知道了被称做侦探的福尔摩斯所做的种种事情，也是在这里，这种知识通过文本传递到了别人的心中。当然存在着多个世界，在那里，同一个故事作为已知的事实口耳相传。不可否认，这些世界中也有这样的世界，在那里，我们看做故事背景的东西被改变了。例如，关于福尔摩斯的故事并没有明确交代他只是一个人，而不是机器人，或火星人，但在某些故事世界中，他被看做机器人，在另一些故事世界中，他被说成是火星人。这些世界共同的地方在于：故事中明确交代的东西都作为已知事实被谈论。既然如此，就没有根据说：虚构的故事中为真的东西就是文本明确交代了的东西。

假如有一个命题 P，我们想知道的是：它在某故事中是否为真。刘易斯认为，不能根据它是否在一切故事世界中为真来加以判断，而应根据它相似于现实世界的程度来判断。质言之，一命题 P 在那故事中为真，当且仅当有一个故事世界，P 在那里为真比 P 在其中为假的别的世界更接近于现实世界@。更明确地说，假如我们把 P 在其中为真的故事世界称做 Sp－世界，而把 P 在其中不真的世界称做 S－P－世界，把“Fs（P）”当做“P 在虚构故事中为真”的缩写，上面的思想就可表述为：“Fs（P）”为真，当且仅当有一个比任何其他 S－P－世界更接近于@的 Sp－世界。试以“福尔摩斯是伪装的火星人”为例来加以分析和说明。这个命题在有关的故事中，从直觉上看显然是假的。但有这样的世界，在那里，是人的事物似乎是火星人，很显然这个世界极不同于现实世界@。为简化起见，假定 W_1 是最接近于@的故事世界，福尔摩在那里是火星人，再假设 W_2 是相似于 W_1 的故事世界，其中只有一点不同，即在 W_2 中没有似人的火星人。如果是这样，W_2 就比 W_1 更接近或更相似于现实世界，进而 W_2 比其中有似人的火星人的任何故事世界更接近于现实世界。在 W_2 中，福尔摩斯不是火星人，因此 W_2 在福尔摩斯不是火星人的故事中为真[①]。

① D. Lewis, “Truth in Fiction,” in his *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 265.

第四节　虚构对象的因果作用问题

虚构作品描述的人物、事件等尽管没有真实的本体论地位，即根本没有发生在现实世界，但它们却有真实不虚的因果作用，有时，其作用超过了真实存在的东西的作用。例如，柯南·道尔小说中的福尔摩斯，作为侦探的名气超出了所有真实的侦探的影响。还有，许多虚构人物，一方面他们在他们出现于其中的背景中，有自己的属性，如爱、恨、饿、害怕，有自己的生活，另一方面，他们与真实世界也在发生关系，如被写、被谈论、被比较、被评价，有时既拿来与虚构的东西比较，又拿来与真实的对象比较。为什么会出现这样的情况？其所以可能的条件、根源究竟是什么？不同的虚构哲学对此作出了不同的回答。

帕斯金斯（B. Paskins）重点探讨了虚构作品为什么、又是怎样引起消费者的情感反应这一问题，提出了所谓的"跨越策略"。他认为，当我们遭遇虚构作品时，我们的确会产生真实的情感反应。情感与作品的关系与其说是意向关系，不如说是因果关系。具体而言，作品是情感反应的一种原因，但这种原因是这样实现的，即作品让读者想到了真实的人和事，于是读者便有情感出现[①]，即借助阅读、从虚构世界跨越到了真实世界，再借助真实的东西引起了情感反应。

第二种有影响的理论是所谓的"内容排除策略"。根据这种观点，情感反应是现象学状态，十分相似于感觉及其躯体关联物。如果情感是感觉，那么有情感就像有疼痛一样，不会伴随信念的发生，不会伴有命题内容，质言之，就像水等于 H_2O 一样，害怕可等同于对害怕的感觉，怜悯可等同于对怜悯的感觉，里面不存在相信、思考的过程及相关的命题内容，不需要它们做中间环节，从刺激到情感反应是一种完全直接的过程。因此之故，这种解释被称做内容排除策略。

第三种策略认为，情感是纯认知状态，有情感就是作出了这样的判断：某事物是真的，或者说，有情感就是以某种方式对某事态作出了评价。例如，害怕不过是相信自己处在危险之中，并希望避开危险。根据这种观点，有关于虚构人物的某情感就是有关于它的命题态度，换言之，要

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 188.

形成关于虚构人物的情感首先得相信那描述了有关情景的命题①。

著名虚构哲学专家柯里在批判继承的基础上，提出了基于“假装”的情感理论。他承认：虚构作品的确能引起读者的情感反应，这种引起与被引起的关系是一种真正的因果关系，就像真实事物所引起的人的情感反应一样。但这又不是说，引起读者情感反应的虚构人物是真实存在的。它们不过是通过特殊的心理机制，即一种貌似信念的“假装”或“信以为真”的态度，才引起了读者的情感。他说：“读者在阅读小说时，会玩一种假装游戏，即对故事的命题采取一种信以为真的态度。他似乎相信：他正在阅读对事件的说明，并希望结果会随着故事的展开而出现。正是他已获得的诸命题态度的相互作用才让他有各种情感。”② 严格来讲，这里的情感尽管在形式上类似于真实信念所引起的情感，但由于它是由信以为真或假装的态度所引起的，因此有不同于一般真实情感的特点。基于此，他把这种情感称做“准情感”或“似情感”③。

他自认为，他的上述理论可以化解有关的困惑，例如，读者一方面不相信所谈故事中的人和事是真的，而另一方面又为故事中的人和事所打动，有关的情感在长时期内挥之不去，这是为什么？根据他的理论，其奥秘就在于读者身上发生了一种特殊的过程，即进入了与故事融为一体的游戏，同时他身上还有一种特殊的机制在起作用，即有一种信以为真或假装相信的心理态度。它在读者身上产生了作用而又全然不为其所觉察。柯里在这里所做的工作不过是把暗室中的这个机关抖搂出来了。

沃尔顿是当今虚构哲学中独树一帜的“伪装理论”的倡导者和有影响的辩护者。他根据这一理论对上述问题作出了与柯里大致相同的解答。他认为，许多关于非存在的陈述不是任意的话语，而是我们在通过戏剧、小说、电影等所玩的装扮游戏中提出的命题。使这些陈述能为人所接受的东西并不是它们是真的，而是它们在游戏中是适当的④。

---

① G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 192 – 194.

② G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 197.

③ G. Currie, *The Nature of Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 197.

④ K. Walton, “Fearing Fictions,” *Journal of Philosophy*, Vol. LXXV, No. 1, pp. 5 – 27; “How Remote are Fictional Worlds from the Real World,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. XXXVIII, No. 1, pp. 11 – 23.

第五节　虚构主义

虚构主义（fictionalism）是虚构哲学中的一种极端的理论。从研究的对象来说，它大大超越于其他虚构哲学，因为它不仅关心一般虚构哲学重视的那些虚构对象，如虚构的人物、事件和可能世界等，而且把伦理学的话语、意向态度所关涉的命题也看做虚构话语，更重要的是，它的触角伸向了科学，如试图发现科学中的虚构对象和话语，直至建立一种囊括所有虚构话语的最一般的真正的虚构哲学。极端的虚构主义还试图将虚构作为说明科学、数学、模态、道德本质的基础。

虚构主义出现的原因主要有三方面：第一，形而上学中存在着大量令人困惑的问题，如多世界问题、模态问题等。第二，科学哲学中的许多问题，如理论实在的地位问题、数学及其对象的本质和地位问题等，长期得不到令人满意的解答，迫使一些论者广开思路，跳出传统，寻找各种可能的尝试，虚构主义就是在这样的背景下出现的一种稀奇古怪的策略。第三，虚构主义是当今非存在研究的一个必然产物。

虚构主义的一些结论尽管不可思议，但研究的人比较多，关注范围在不断扩大，圈外的人对它的态度也有新的变化，如许多人不再一概否定，至少觉得应予以严肃的对待和冷静的思考。罗森（G. Rosen）说："在广泛的形而上学争论领域中，虚构主义策略一般被看做一种值得注意的选择，即使不值得敬重，也至少值得严肃地考量。"[①] 由于有这样的态度，人们从多方面对它进行着研究，诞生了大量的成果。其表现之一就是卡尔德龙（M. E. Kalderon）汇编的内容充实、新论迭出的论文集——《形而上学中的虚构主义》[②]。

一　虚构主义的起源、演变和主要内容

古代的皮浪主义可看做虚构主义的雏形。它主张：不作判断，无信念地生活。因为外部世界中没有确定性，感觉和理智中也是如此。对于任何一种信念、观点、意见，肯定的根据、论证和否定的根据、论证是等值

① G. Rosen, "Problems in History of Fictionalism," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, pp. 17 - 18.

② M. E. Kalderon, *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005.

的，人们根本不可能断定哪一种论证更有效。例如，一个对象的高矮是说不清的，从一个地方看它高，换一个地方则相反。因此人们所说的或高或矮，都不过是虚构。这个结论甚至可以推广到一切科学和哲学认识之上。可见，怀疑主义中已包含了从虚构角度说明科学和哲学本质的雏形。天文学中的虚构主义是虚构主义的早期形式。哥白尼（M. Kopemik）就有这样的思想，他说："天文学家的工作不外是，先用勤勉的、富有技巧性的观察来搜集关于天体运动的史料，接下来就是构想或构建关于这些运动的他所喜爱的假说或各种原因，既然他不能通过任何推理接近这些原因，就只能如此。"[①] 他自己的所谓日心说就是这样形成的，即先提出假说或假定，接着加以辩护，进而再作为提出和论证别的假定的根据及基础。这是对现代虚构主义立场的绝妙的表达。

在现代虚构主义看来，虚构主义天文学的产生具有必然性。为了解释天体运动，人们事实上提出了许多模型，而这些模型中的许多又是相互对立的，且都有自己的根据和解释力。既然天文学的目的就是通过一定的模型来解释天文现象，而它们中的每一个都能如此，因此坚持其中的任何一个就行了。罗森说："这正好就是虚构主义的态度。"[②] 有的学者还认为，虚构主义在古代中世纪甚至近现代的天文学中都是司空见惯的。因为一般的天文家所形成的天文学假说不过是一种数学的虚构。它们是几何学家为了让天体运动符合他的计算模型而构想出来的[③]。

近代以来，第一个真正倡导虚构主义的哲学家是边沁（J. Bentham, 1748—1832）。他赞成并从哲学上辩护了虚构主义的下述基本原则：被称做虚构的东西在严肃的推论和谈论中起着根本性的作用。例如，要改造和完善法律，必须诉诸虚构，古罗马和英国的法律都是基于虚构而建立起来的。为此，他全面探讨了虚构，认为虚构有两类，一是司法的虚构，二是逻辑的虚构。对于后者，他给予了极高的评价，如认为没有这种虚构，人

---

① N. Copernieus, *On the Revolution of the Heavenly Spheres*, C. G. Wallis (tr.), *Prometheus Books*, New York, 1995, pp. 3 - 4.

② G. Rosen, "Problems in History of Fictionalism," in M. E. Kalderor (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 29.

③ G. Rosen, "Problems in History of Fictionalism," in M. E. Kalderor (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 30.

类的语言就是不可能的[①]。同时，虚构在逻辑、诗歌、文学、政治等领域有不可替代的作用。由于许多理论有虚构的本质，因此没有必要把理论和真理当真。事实也是如此，许多理论家在接受一个命题的同时，还会相信另一相反的命题。

在讨论虚构实在的本体论地位时，边沁首先讨论了实在的分类，认为可从两方面分类。一是从认识方式上把它们分为可感的实在和推论性的实在（如心灵、上帝、关系等）。二是从语言的所指上把它们分为真实的实在和虚构的实在。前者是真实的名称所对应的实在，如与“人”“马”等对应的动物，后者是与虚构名称对应的实在，如“属性”“运动”等。通常有一种观点，认为名称一定有其所指，迈农主义也坚持这一观点。其实不然，有的词如“鬼”就无所指，有的词尽管有指称，但所指并不实存，它们是人虚构出来的，例如，“属性”就是如此，它们指称的是人虚构的实在。而虚构的实在在本质上是没有本体论地位的。他说：“虚构的实在，不管怎样被述谓，除了有相应的名称之外，绝没有什么东西被述谓。”[②]相信虚构实在存在，完全是根源于对语言的误解，例如，名称好像总是表述实存对象的，于是人们往往把虚构的名称看做实在的标记。其实，虚构的实在在本质上就是虚构的名称，除此之外，别无所有。

边沁是迈农之前关心虚构问题的重要思想家，尽管承认有两种实在，即真实的、虚构的或非实存的，但有许多不同，如边沁通过对语言与实在关系的分析从根本上消解了虚构的实在，不仅否认它有本体论地位，而且还剥夺了它作为对象的地位。他之所以被看做虚构主义发展史上的一个里程碑式的人物，主要是因为他承认虚构作为人的活动是客观存在的，同时还承认并揭示了它的巨大的作用，例如，强调许多文化现象是它的作用的表现，尤其是强调没有虚构就没有语言。其次，他对日常语言作了虚构主义分析，发现许多语词完全是虚构的产物，如运动、静止、力、关系、倾向等。

在西方思想史上，由于一直是理性精神和科学主义占主导地位，因此在现代以前，即使不时有虚构主义的兴风作浪，但几乎不为人注意。到了现代，才小有影响，如前面各章述及的非存在论者，以及20世纪初的费

① J. Bentham, “The Complete Works of J. Bentham,” 8., in John Bowring and William Tait (eds.), London, 1843, p. 198.

② J. Bentham, “The Complete Works of J. Bentham,” 8., in John Bowring and William Tait (eds.), London, 1843, p. 199.

欣格（H. Vaihinger），后者对科学、数学、伦理学、法学、常识及其对象所作的虚构主义分析，曾引起了一定的争论。

作为一种有自己旗帜、纲领和严密论证的哲学理论，虚构主义正式诞生于20世纪80年代，其标志是菲尔德（H. Field）1980年出版的《没有数字的科学》。该书认为，数学研究的对象是抽象的对象，只适用于用柏拉图主义来解释。例如，数、函数等并不存在于现实世界，不可能进入因果上封闭的、有时空性的物理系统，因此也不可能与它们有因果关系。既然数学所研究的对象没有实际存在，因此数学是虚妄的。但又不能没有数学，因为它是科学所不可或缺的东西。弗拉森（B. van Fraassen）的《科学的意像》遥相呼应，认为科学的目的不是真理，而是经验的适当性。接受科学和数学理论，并不等于相信它的内容。就本质而言，科学是关于自然中不可观察的构造的真正的表征，但科学的目的不是去发现关于这些不可观察的东西的真理，而是得到这样的理论，它们有像恰当的经验一样的与真无关的特征，它们能表征可观察的规律。如果是这样，我们为什么要"接受"科学呢？人们是根据什么来接受它们的呢？他们的回答是：人们之所以接受科学，是因为它是有用的、恰当的，因此接受的标准是：与真无关，也不涉及对理论内容的相信，而完全是基于科学的有用性。

这些想法奠定了虚构主义的理论基础，并在科学和理性主义高度发展的今天，扯起了一面与科学精神、氛围不合拍的虚构主义旗帜。

关于它的特点，我们除了可通过对其内容的分析来揭示以外，还可把它放在与还原主义和非事实主义的比较中来予以说明。就菲尔德来说，他在解释数学时，不仅拒绝唯名论，而且对立于还原主义，即不再把数学还原为关于具体事物或潜在的个别事物的论断之集合。在他看来，应把数学解释为对抽象对象的指谓和量化。由于有这一看法，他的虚构主义就成功避免了早期唯名论不能解释数学的语义性这一难题。弗拉森明确反对经验主义，不想用那些与不可观察实在无关的术语解释科学理论，他也反对把科学理论还原为经验陈述。所谓非事实主义认为：目标领域中的话语及句子并没有可估真的内容，因为它们不是事实的反映。例如，伦理学中的语句就不表现什么事实，所表达的不过是说者的情感、态度而已。虚构主义尽管有与非事实主义一致的一面，但有根本不同，例如，它不认为，话语有非表征内容，相反，它强调，这些句子有关于事实的真正表征内容，例如，数学命题是关于抽象实在的真正的、可估真的表征，科学理论中的句

子是关于不可观察实在的表征。

罗森进一步指出：可把虚构主义放在与相关的三种理论的比较中来予以定义。(1) 它对立于工具主义或非认知主义，认为在言语活动中所作的论断是关于事物状况的真正的表征，因此它们有真假之分。(2) 它不同于还原主义，认为言谈中的语言可从表面上予以解释，所作陈述的内涵真的是它们自然蕴涵的东西。例如，如果一种理论说：每个人在天上都有一个守护的天使，那么当且仅当天上有天使，该理论便为真。(3) 它不同于实在论，认为话语的根本目的不是形成关于某领域的真的说明，而是要得到具有某种利益的理论。这种利益与真无关。例如，一种理论即使为假，也可能有其利益①。

把同意与信念区别开来，是虚构主义的一个显著特征。所谓同意或赞同（acceptance）是指一种承诺，一种认可，如同意、赞成、认可某种观点或理论，觉得其有用，承诺不予抛弃。同意显然渗透着不可知论，其基础是与没有信任、没有信念、没有信心保持一致的看法或认识。有根据说，“同意”是虚构主义的关键范畴。它有两种：一是理想的，比如说 s 是可理想地予以接受的。二是非理想的，如果一个主张是基于某种目的或特定的有限的信息而被同意的，即是这种同意。它不同于相信，因为人们可同意不可信的东西，甚至赞同未被认识、不可知的东西，因此同意与不可知论是可以一致的。

从虚构主义与迈农主义的关系看，两者既有一致又有差别。其相同的地方表现在：两者都赞成对数学和模态本体论中的实在论的否定。但两者又存在着对立，例如，迈农主义认为，应该研究那些非实存的对象，尽管它们不实存。不仅如此，关于它们的理论也可能是真的，例如，这些理论所得到的所谓事实如果是关于非实存实在的事实，那么它就是真的。即使迈农主义也包含关于虚构和虚构实在的理论，但它所关注的实在不能看做虚构。例如，数字 4、5 等就是它所关注的对象，但这些数字既是非实存的，又是非虚构的，它们作为对象就像你我不是虚构的一样。另外，尽管两者都认为，任何理论所作的本体论断言都应视之为真诚的（genuine），既可真，又可假，但虚构主义把这些断言看做假的，例如，数学就是假

① G. Rosen, “Problem in the History of Fictionalism,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 14.

的，因为不存在数，同样，模态理论和伦理学也没有客观存在的对象。尽管如此，虚构主义还是强调：应赞同这些理论，因为它们尽管没有提供关于事物本身是什么的真实描述，但提供了有用的理论。而迈农主义赞成虚构主义对数学、伦理学实在论的批判，但有根本不同，认为有关理论的断言涉及实在，当然是非实存的实在，其中的一些理论有真实性，因而不仅可予接受，而且应予相信。

当代虚构主义的形式五花八门。根据伯吉斯（J. P. Burgess）的分类[1]，虚构主义有两种：一是解释学的虚构主义，其特点是重视对现实研究领域的描述，弗拉森的虚构主义就是其代表，他认为，只要一种理论像有效的经验一样有用，不管它是真是假，就都应予赞同、接受。二是改革性的虚构主义，其特点是试图规范对研究领域的变革。菲尔德的虚构主义是其代表。其实，由于虚构主义带有后现代主义的色彩，所用的是流浪者的思维方式，居无定所，不同的虚构主义关心的问题不完全一样，因此难以找到作出统一分类的标准。因此我们这里用枚举的方法，对几种较有影响的理论逐一作出简要的考释。

二 菲尔德的“错误理论”

菲尔德是英美著名的科学哲学家和心灵哲学家。如前所述，他也是当今虚构主义的开山鼻祖。他的思想的特点在于：第一，扩大虚构对象的范围，如把数学对象和科学的许多对象看做虚构对象。第二，试图根据虚构原则解释科学，认为科学在本质上是一种虚构的活动。第三，强调大量的理论，甚至通常所说的所谓科学理论都是错误的，例如，数学就是如此，因为没有与之相对应的实在对象。第四，承认它们是有用的，因而即使不相信，也应予接受。

就报告命题态度的语言来说，如“我相信天要下雨”这个句子就是一个报告了我的信念的陈述句。这样的语句在伦理学、心理学、文学艺术等领域俯拾即是，在科学中也不例外，如科学家在陈述自己的理论时，经常说：“我相信……”怎样看待这类句子？怎样看待被述说的命题态度？它们有存在地位吗？围绕这些问题产生了多种理论？一是实在论，二是非实

---

① J. P. Burgess, “Why I am not a Nominalist,” *Natre Name Journal of Forma Logic* 24 (1983): 93 - 105.

在论，三是取消论，四是菲尔德所主张的错误理论。菲尔德认为：特定理论的所有肯定陈述句都是错误的，因为没有与之对应的实存对象。数学中的语句也是如此，无疑是错误的。

数学如果是这个样子，菲尔德就必须回答：它的实际地位是什么？如果表示数的词什么也不指，那么表示数字的语言为什么是有意义的？他通过把数与虚构进行比较作了自己的回答：断言“2 + 2 = 4”只有在这样的意义上才是真的，即“福尔摩斯是侦探”是真的。质言之，数是有用的虚构。如果是这样，又该如何理解虚构呢？他最近提出了这样的看法，即数是碰巧不实存的抽象对象，换言之，他承认数可以实存于别的可能世界。

既然实际上不存在与数学和科学理论对应的对象，因此它们在本质上就是错误的理论，但错误理论又是有用的。其表现是：（1）有利于对事实的推论，如关于可能世界的虚构，对于推论根据模态算子所作出的断言之字面上的真或假是十分便利的；（2）这种理论可以帮助我们方便快捷地形成关于实践上不可能接近的事物的预言或概括。

其实，这种关于数学的看法由来已久，如弗雷格认为，算术显然不是游戏，而是科学。但作为科学，它研究的却又是特殊的逻辑对象。它们在现实世界中没有任何存在地位，算术对它们也无法提供任何根据。另外，“它的规则像国际象棋一样完全是任意的”①。奇怪的是，尽管算术有这样的特点，但它又可广泛应用到现实世界的一切方面，甚至还可应用到科学本身之中。这种现象被人们称做“数学的不可思议的有效性”。如果是这样，便有一个不可回避的理智难题：以非具体对象为基础而形成的数学原则为什么有这样的作用？它是怎样发挥它的作用的？

对于第一个问题，标准的回答是：数学是真的。雅布洛（S. Yablo）说：“关于数学为什么普遍适用能说的只能是：它是真的。”② 但麻烦在于：是什么使它为真呢？以算术为例，大概有这样一些可能性；（1）是特殊对象（即数）的行为使之为真；（2）是一般的 ω －系列使之为真；（3）它来自于皮亚诺这一事实使之为真。每一种说法似乎都有自己的困难，例如，如果是数使之为真，那么又是哪些数实体起着这种作用？如果是（2），那么这里所说的 ω －系列是可能的还是现实的？如果是（3），

① G. Frege, *Grundgesetze*, Ⅱ, §.89.

② S. Yablo, “The Myth of the Seven,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarenden, 2005, p. 90.

那么这里的公理是一阶的还是二阶的?

鉴于这些困难，有的人主张，在解释数学的普遍适用性时，真的作用微乎其微。这是反标准的路线。菲尔德就是其代表。他认为，数学即使是有用的，但极可能是假的。在他看来，数学的有用性在于：它能为陷入困境的理论家提供没有任何风险的演绎上的帮助。但问题是，数学如果没有真的属性，怎么可能为它们提供帮助呢？对此，他没有作太多解释。因为他并不一定承认说数学是普遍有效的。如果是这样，就没有必要去追问：有用性是根源于什么[①]。

有些人还把上述结论推广到伦理学之中，从而得出了道德虚构主义的结论。这种虚构主义认为，范畴、命题、原则都没有所指对象，因此是错误的，但它们又是不可或缺的，且是有用的[②]。问题是：如果是错误的，不可信的，又为什么是有用的？有用性根源于什么？乔伊斯（R. Joyce）在回答这些问题时无保留地赞成麦克金（J. Mackie）的两个约定：第一，道德话语是论断性的，表达的是信念状态；第二，道德话语一般是非真的[③]。如果是这样，便有这样的问题，人们为什么一直在使用道德的被认为是有缺陷的、错误的语言？这个问题不是道德虚构主义独有的，而是一般的虚构主义共同的问题。

三 关于故事的模态虚构主义

这一理论的实质是：“既努力坚持可能世界构架，又设法避免对这种构架的本体论承诺。”因此它不同于模态实在论。后者试图根据关于可能世界的非模态论断来分析模态论断，而前者则把这种关于可能世界的构架看做一种虚构，进而根据这种虚构的内容来分析模态论断。假如把这种虚构故事内容称做 PW，P 是任意的模态论断，W 表示的是故事发生的世界，P^* 是对 P 的实在论翻译，那么可建立下面的图式：

P，当且仅当根据 PW，有 P^*[④]

---

① H. Field, *Science Without Number*, Princeton University Press, 1980, p. 14.

② J. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books, 1977.

③ R. Joyce, “Moral Fictionalism,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 287.

④ S. Kim, “Modal Fictionalism and Analysis,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 116.

在反对者看来，上述观点的第一个难题是：它似乎承诺了可能世界的实存地位。金（S. Kim）的辩解是：他们并没有这样的承诺，因为他们所说的不过是：他们关于可能世界的构想是一种虚构。其他人也作了类似的辩护①。第二个问题是：如果像一般人所主张的那样，虚构和故事是具体的、偶然的、有时间限制的对象，那么对模态的虚构主义说明如果不假定PW故事是一种无时间、必然实存的抽象实在，又怎么能与模态真理的无时间性、必然性保持一致？以下述模态论断为例：可能有一匹飞马，当且仅当，根据PW，有一个世界，在那里，有一匹飞马。反对者认为，带有“根据F”或“在F中”这样模态算子的句子不可能具有永恒、必然的真理性，因为模态虚构主义者承认：在PW被写出来之前，关于飞马的任何模态陈述都不是真的，如果PW不存在，那么任何模态陈述便不可能为真。其推理可这样表述：在某个世界W，根据PW，某模态陈述为真。但若像模态虚构主义所说的那样，上述图式（即P，当且仅当，根据PW，P*）的每个例示都是真的，则不对。因为模态虚构主义还有这样的意思：在故事PW并不实存的那个世界，任何模态陈述都不可能为真，而只有某些陈述在那个世界为真，因此模态虚构主义所说的无时间性的、必然的真便不复存在。对这类责难，模态虚构主义该作何说明呢？

金认为，反对者之所以得出这样否定性的结论，是因为他们对据以反对虚构主义的前提有误解。其实，它们不是虚构主义的看法，而是对虚构主义原则的误解，由此出发，自然会推出错误的结论。他们对“根据F，P”是这样误读的，以为它说的是：“实际上有故事F，且根据F，P。”其实，正确的理解是：“曾有或将有或可能有故事F，且根据F，P。”换成自然的解读则是：“PW故事现在存在或过去存在或将存在或可能存在，且根据PW，P。”既然模态虚构主义并没有说故事PW实际存在，因此它便“能说明：‘根据PW，P’的任何形式的陈述句在一切时间必然为真”②。

如果认为故事及故事中的人物、事件是一种抽象实在，那么这不是关于故事的柏拉图主义又是什么？模态虚构主义不仅不否认这一点，而且认为，这样揭示其实质是有益无害的。金说：“故事是抽象实在。既然抽象

① G. Rosen, “A Problem for Fictionalism about Possible Worlds,” *Analysis*, 1993, 53 (2), pp. 71 - 81.

② S. Kim, “Modal Fictionalism and Analysis,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 121.

实在被标准地设想为永恒必然地存在着的，因此故事作为抽象实在也是永恒必然地存在着的。不管某人是否真的写了这些故事，不管这些故事是否有具体的例示，故事总是作为抽象实在实存着的。根据这种观点，即使PW是1986年被创作出来的，但它总是实存的，且必然实存。"[①] "对故事即使采取柏拉图主义观点，也不会削弱模态虚构主义的合理性。" 总之，"故事不是偶然的抽象实在，它们一定是永远实存的，且必然如此。"[②]

在金看来，如果承认关于故事的模态虚构主义说明是有效的，那么这可看做它应予肯定的一个根据。其有效性、有用性表现在：它说明了什么是真。他说："对于那些不知道可能性或必然性为何物的人，我们可以告诉它们：根据PW故事，真是什么。而且，虚构主义的说明可以为模态陈述句提供正确的真值。即是说，只要思考：根据PW，什么是真，虚构主义者就能与那些只相信他们关于模态真理的直觉的人和平共处。"[③]

四 关于真话语的虚构主义

其基本主张是：真是假象，即是不真实的，或者说是矫揉造作的，是自封的[④]。其特点是：它比一般虚构主义更激进。因为一般的虚构主义只是主张：思想和言谈中的某些陈述在虚构语境下是真的，而这种新的虚构主义则断言：思想和言谈中的所有陈述都是假的。就实质而言，这种虚构主义不外是关于真的紧缩主义（deflationism）。伍德布里奇（J. A. Woodbridge）说："这种对真话语的基于假象的说明不过是关于真的紧缩主义的一种版本。"[⑤] 所谓紧缩主义就是强调：不能将真泛化，把什么都看做真的。

这种理论关注的对象主要是思想和言谈中所出现的话语，尤其是所谓的"真话语（truth-talk）"；该词有广义和狭义之分。狭义的真话语是指与"真""假""是这样""对的""真理"等概念有关的话语片断。广义的

---

① S. Kim, "Modal Fictionalism and Analysis," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, P. 124.

② S. Kim, "Modal Fictionalism and Analysis," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 125.

③ S. Kim, "Modal Fictionalism and Analysis," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 131.

④ J. A. Woodbridge, "Truth as a Pretense," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 134.

⑤ J. A. Woodbridge, "Truth as a Pretense," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 135.

真话语除了与这些概念有关以外，还包括那些涉及指称、满足条件的话语。伍德布里奇在这里所关注的只是前者。他要回答的问题是：怎样用虚构主义解释这些话语？其基本立场是反对已有的温和的虚构主义解释，而倡导激进的解释，即把真话语看做假象。他说："在解释时，我将尽力避免对虚构主义的有问题的、错误的理论理解。"①

为什么说真是假象呢？以说者用真话语对世界作出严肃的断言为例。他不否认人们有这样的动机和实践。但他认为，人们所说的真其实是虚伪的、自封的。因为在说出真话语时，"'是真'、'是假'这些表达式的运用仿佛是在把真和假的属性归之于对象。根据我的看法，这些是表象，不过是假象的组成部分。不存在真和假这样的属性，'是真'、'是假'之类的表达式并不能真正发挥它们似乎能发挥的那种语言作用。为了作出严肃的论断，我们交谈着，好像有真和假的属性。那个话语的真实的值不过是：它让说者表达了说者不能表达的一种断言"②。

他为什么要坚持关于真的紧缩主义？首先，以前对真概念的运用有这样那样的问题，如用了真概念的句子常常具有有用和无用或有意义和无意义的二元性。例子有：(1) 沙苹果真的可吃。(2) 张三说的是真的。在这里，第一个句子中的"真"就是多余的、无意义的，因而无用。而在第二个句子中，则不可缺少。其次，用了真概念的许多句子可能陷入悖论。例如，有这样一个句子："标有 (1) 的这个句子并未说出任何真的东西。"这个句子无疑可以用"真"来限定，因此可用下述双条件句来解释：标有 (1) 的这个句子并未说出任何真的东西，是真的，当且仅当标有 (1) 的这个句子并未说出任何真的东西。这是典型的说谎者悖论。

在伍德布里奇看来，解决这些问题及悖论的最好办法是坚持关于真的紧缩主义。它强调的是：真的属性压根就不存在。他说："紧缩主义是关于真的话题的最有前途的解决方案。"③ 因为根据这一方案，句子中所用的"真""对"之类的概念表面上有语义内容，有真值条件，其实是假

① J. A. Woodbridge, "Truth as a Pretense," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 134.

② J. A. Woodbridge, "Truth as a Pretense," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 135.

③ J. A. Woodbridge, "Truth as a Pretense," in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 139.

象，此即“语义假象”。既然如此，如果我们看到句子中出现了真假之类的概念，就不要当真了，因为它们并没有指称，没有意义，只是一种遁词、一种借口。

他还将他的紧缩主义用于对否定性实存陈述句的分析。这类句子表面上有意义，很正常，且是真的，如“圣诞老人并不存在”。但过细分析则会发现，它们包含着自相矛盾。因为要否定主词之所指，首先得肯定它们，把它们作为一个对象。而这样一来，就陷入了既肯定又否定它存在的自相矛盾之中。在他看来，他的紧缩主义战略可有效解决这一难题。根据此战略，句子中所用的“真”“对”之类的概念，是语义假象，是空概念，是幻觉，因此不必予以理会。同样，句子中如果包含有“实存”“存在”这类的概念，那么也可以此类推。如果采取这种态度，否定句中的所谓自相矛盾便不再会困扰我们了。他说：“对实存话语作出基于假相的分析，一个核心动机是解决来自于是非实存还是非存在的难题，即否定性实存论断所引起的困惑。”[①] 以上面的否定句为例，“根据假象策略，即使这类句子的确是真的，它们也不会让说者背负对非实存事物的悖论性的本体论承诺。这是因为我们根据假象对实存话语作出了理解”。[②]

在他看来，对实存的肯定或否定判断由于有伪装的成分，十分类似于伪装游戏，因此他对它们的假相分析，是以对伪装游戏的具体分析为基础的。在这种游戏中，一定有这样的产生性规则在起作用，它们决定了实际环境怎样与游戏中被规定的装扮相互结合，决定了要做哪些伪装。由此所决定，就可看出两种不同的伪装，一是游戏中约定的东西，二是来自于实在的东西。基于伪装游戏，就可解释实存话语。这种话语像伪装游戏一样约定了一些伪装，首先，就像游戏的参与者、道具代表一定的对象一样，句子中的所谓的指称表达式都有一个指称或基质，“实存”一词的运用仿佛把一种可分辨的属性归属于一个主体了，因此像伪装游戏中有产生原则起作用一样，实存句中的“实存”一词的所指仿佛是由对象中对应的东西产生的，因此该词仿佛有其所指。其次，像游戏中的人物、道具是虚构的，并没有实际存在一样，“实存”之类的伪装的指称表达式并没有指称

---

① J. A. Woodbridge, “Truth as a Pretense,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 139.

② J. A. Woodbridge, “Truth as a Pretense,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 139.

任何东西，因此实存句的所谓真不过是一种虚构、一种假象。

理解了实存句的上述实质，就不难理解否定性实存句（如“圣诞老人并不实存”）的实质。他说：这类句子“的确作出了关于世界实际上如何的严肃的真正的论断，但是在作出论断的过程中包含着伪装的因素”①。

在批评者看来，这种虚构主义陷入了自相矛盾。因为首先，作为虚构主义的一种版本，它不过是关于真话语的一种错误理论。但是假象出现在真话语中的特定方式又不让这种说明成为一种错误的理论。其次，这种虚构主义忽视了这样的明显事实，即对真作出归属的说者并不把自己看做在制造假象，假象并不是人们能非意向地制造的东西。最后，这种说明好像是根据假象作出的，其实不然，因为它对假象和作出假象的活动的解释恰恰是建立在关于真的概念之上的。如果这个概念在解释假象中起着不可排除的作用，那么试图根据语义假象为真话语提供基于假相的完全解释就是自我否定。

虚构主义还有许多形式，如弗拉森的“认识工具主义”也较有影响。它认为，即使没有理由断言夸克、电子等不可观察的实在为假，但也没有理由说它们为真。表述这些对象的概念不过是一种有用的工具。基于此，他倡议人们重新思考和评价不可知论②。还可断言，随着探讨的深入，还会有新的形式产生出来。

---

① J. A. Woodbridge, “Truth as a Pretense,” in M. E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphyscis*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 140.

② B. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

第十一章　海德格尔的呐喊：为何只有存在存在而无反倒不在？

海德格尔在非存在或无的问题上比迈农主义走得更远。如前所述，迈农只是想建立一门不排除非实存对象（亚实存、非存在对象）的比传统本体论更广泛的、真正能涵盖世界上所有一切现象的对象理论，并未明确承诺非存在对象的本体论地位，充其量授予了它们以“事实”“所与”的地位。后来的新迈农主义者中，尽管有一些人承认它有存在或实存地位，但这里的“存在”“实存”被赋予了特殊的含义，因此被赋予的本体论地位要么是羞羞答答、遮遮掩掩的，要么是存在程度极低的。而海德格尔则不同，不仅肯定其有本体论地位，甚至有比存在更重要、至少与存在有同等重要的地位，而且强调其对于人类认识和生存的不可或缺的作用，如强调只有通过它，我们才有可能真正认识人、存在，进而才有可能完成对传统形而上学的克服，甚至使科学和艺术成为可能。他提出的形而上学的关键问题，即为何只有存在存在而无反倒不在，足以说明这一点。因此可以说，海德格尔是为“无”或“非存在”奔走呼号并使之真正得到“平反昭雪”的第一人。

第一节　追问无的必要性

在一般人看来，思无谈无，研究非存在，是无稽之谈，因为在思、谈和研究时，既然“无物”被包括、被涉及，即没有被思被谈的东西，思、谈怎能开始和行进呢？正像一个孤立的东西之上不可能有关系发生一样，思、谈都是关系性活动，因此既然无中无物被包括，对无的思和谈关系当然不可能现实地发生。德国哲学家雷根博根在为一词典撰写“虚无”一词的解释时，有的人建议他删除此词条，有的人则主张让载有此词条的一页

空着。因为只有这样，才能让人知道该词所具有的意义[①]。还有人认为，非存在即使能被谈论，其后果是必然导致虚无主义。海德格尔则认为，不能一概而论。因为有不同意义上的无。例如，有虚幻之无意义上的无，以及一切表象和生存活动的最初和最终目标的无，后者类似于佛教所说的无。而海德格尔所说的无，完全不同于上述无。他的无的意思是存在者的不（das nicht）或无。他说："对存在者的不（das nicht），也即'这个无'，即存在。"[②] 无是不同于存在者的东西，亦即"存在者身上的无"[③]。他提出和探讨无的问题，不仅不是要证明虚无主义，而恰恰是要揭示虚无主义之本质，并予以克服。

海氏对无的思考之所以能克服虚无主义，首先，由其前提或基础所使然，例如，他是在"严肃和贯通地思索"形而上学问题的基本方向、道路、出发点、展开的时机以及它所面对的科学的圈子的基础上，来思考无的问题的，因此他得到的不是关于无的消极的虚无主义意义上的哲学，而是对虚无主义和悲观主义的超越。没有这一基础，对无的思考就会陷入虚无主义[④]。其次，他的特殊的目的也决定了他对虚无主义的超越。他思无的目的是要让被遗忘的无重回我们的视阈。在他看来，这是克服传统的对存在的遗忘以及随之而来的虚无主义的关键。历史上之所以有那么多人陷入虚无主义，其根本原因是遗忘了存在的无的一面。这种现象可称做"对存在之被遗忘状态"。如果有"对存在之被遗忘状态的经受"[⑤]，那么就意味着虚无主义的克服。因为虚无主义恰恰是"基于存在之被遗忘状态中"[⑥]，而存在之被遗忘状态恰恰是存在之被遮蔽状态。更明确地说，不和无打交道，不思无谈无，而"只和在者打交道——这就是虚无主义"。既然如此，克服虚无主义的必由之路便是："在追问在一直在追问到无之边缘的问题中来行事，并把这个无扯到在的问题中来，这才是真正克服虚无主义的第一个而且是唯一的有效步骤。"[⑦]

---

① 参阅雷根博根为彭富春博士论文所写的"序言"，见彭富春《无之无化》，上海三联书店，2000，"序言"，第1页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第494页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第495页。
④ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第446页。
⑤ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第496页。
⑥ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第497页。
⑦ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第202页。

还有一种常见的、似乎是天经地义的观点认为，“谈论无是非逻辑的”，而“谁非逻辑地谈论与运思，谁就是非科学的人”。“谈论虚无不仅仅完全违背常理，而且摧毁了各种文化与一切信仰的根基”[①]。换言之，对无的谈论“有悖正常思维”[②]。海德格尔认为，上述观点建立在误解的基础之上，即建立“在对询问在的问题的不理解的基础之上”，而这种不理解又根源于“一种愈来愈顽固的对在的遗忘”。询问在者的问题是哲学的最普遍、最深刻、最原始的问题，而“询问在者的问题一经开端，询问非在者，即询问无的问题也就随之而现。这种对无的询问并不仅仅是一种表面的伴随现象，就其广度、深度与原始性而言，它比询问在者的问题毫无逊色。对无进行发问的方式足以成为对在者发问的标尺和标记”[③]。

从无与科学的关系来说，人们认为谈论无是非科学的根据在于：“无是所有科学都无法通达的，谁要想真正的谈论无，就必须成为非科学的。”[④]因此“对于科学来说，无论什么时候谈论无都是大逆不道和毫无意义的”[⑤]。其道理似乎很明显，因为无就是无，其中并没有什么需要寻求和认识的，即使追问无，对于获得关于在者的知识毫无助益。在海氏看来，这里的错误首先在于：把科学思维看做唯一的和真正严格的思维，唯有它，才能成为哲学的准绳。事事恰恰相反，“一切科学的运用都只是哲学运思衍生出来的和凝固化了的形态，……哲学位于科学之先”[⑥]。哲学和诗之所以要谈无，是因为“在诗人的赋诗与思想家的运思中，无总是留有广大的世界空间”[⑦]。其次，上述结论还建立在对无的偏见和误解之上。因为海氏所说的无是作为在者、存在之本质的无。最后，谈无不仅不会走向非科学，相反，有助于说明科学认识是如何可能的。如后面我们将看到的那样，如果科学家乃至任何人，不能将要认识的对象周围的一切虚无化，人的认识就根本不可能进行。换言之，没有无化，没有否定和遮蔽，让一切都显现出来，其结果是什么都认识不到。科学认识活动一点也不例外。就此而言，谈论无不仅不是非科学，恰恰是科学的一个必要条件。

---

① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第24页。
② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第25页。
③ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第25页。
④ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第26页。
⑤ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第26～27页。
⑥ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第26页。
⑦ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第27页。

关注非存在问题的必要性和重要性还表现在：这是让哲学冲破“迷惘”、克服传统形而上学片面性和局限性的一条必由之路。在海氏看来，形而上学的历史是遗忘存在的历史。其表现是：第一，只思考存在者，把存在者与存在混淆起来，以为对存在者的思考就是对存在的思考；第二，对存在的遗忘又源于对非存在的遗忘[①]。之所以有上述片面性，又是由于人有固执的特点，即紧紧抓住通行之物，以为在自己面前呈现出来的存在者才是存在的，其他处在遮蔽状态中的东西都不存在。其实，这是完全错误的。因为遮蔽状态恰恰是使去蔽活动成为可能的东西，无恰恰是使有之为有的根本性条件。由于遮蔽状态、无对于一般人几乎没有显露其庐山真面目，因此可称做“神秘”。由于人们远离遮蔽之神秘，拘泥于通行之物，由一个进到另一个，进而与神秘交臂而过。海氏把这种“迷失”称做“迷惘”。此迷惘非同小可，无异于“自绝于思”。他说：“如果我们把无交出去而让人随随便便解释为只是虚无缥缈之事而将无等同于空无所有，我们就是太草率地自绝于思了。”[②]

最关键的是，追问无，是存在学或本体论的基础性问题。海氏说：“回到这个遮蔽者中来进行追问，就是为存在寻求基础。”[③] 例如，追问无必然会碰到：“究竟为什么在者在无反倒不在，”而这一问题在他看来又具有首要性，是最广泛、最深刻、最原始的问题。之所以说是首要的，是因为我们在思考存在时首先会碰到它。之所以说最广泛，因为这里的在者包括一切在者，以无、非在者为界。之所以说它最深刻、最原始，是因为，要追问在者的有关问题，必须深入到存在之中，而要思考存在的种种问题，又必须进到与无有关的种种问题[④]。他说：“询问在者的问题一经开端，询问非在者，即询问无的问题也就随之而现……对无进行发问的方式足以成为对在者发问的标尺和标记。”[⑤] 既然如此，“我们必须作好别无他途的充分准备，要在无中去体会那保证任何在者去在的东西的广阔天地。这就是在本身。”[⑥] 也就是说，应该而且必须在无中去体会在。研究“无”

---

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第436页。

② 海德格尔：《形而上学是什么?》，后记，载熊伟主编《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第278页。

③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第449页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第4页。

⑤ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第25页。

⑥ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第279页。

的意义还在于：这是判断对象在与不在的前提。如果我们不能预先把在与不在划分清楚，我们又该怎样来断定一个估计随便什么地方与随便在什么时候的在者不在呢？我们该怎样来作成此有决定作用的划分呢？……如果我们连“在”与“不在”都从未领会过，我们怎么还会有朝一日领会此在是一个在者呢？

总之，追问“无”是形而上学的本质，因为没有对“无”的追问就没有形而上学。他说：“形而上学就是超出在者之上的追问，以及返回来对这样的在者整体获得理解。”而要如此，又不能不追问“无”的问题。“我们追问无的问题是要把形而上学展示于我们之前。”[①]“若‘无’以任何一种情况成为问题，那就不仅是此种对立关系获得了更明确的规定，而乃是此对立关系才唤起人们提出追问在者的在这一真正的形而上学问题。‘无’已不再是在者的不确定的对方，而是表明自身是属于在者的‘在’的。”[②] 由上所决定，切入形而上学的进路和程序就必须作相应的转化，即通过对无的研究来解决关于存在的意义这一形而上学的根本问题。因为只有“从对存在之真理的思想出发，来思及无”，才能“由此而思入形而上学之本质”，换言之，应“尝试通过无这个途径来思及存在”[③]。在某种意义上可以说，形而上学的存在之思就是非存在或无之思。

第二节　“无”的意义展开

既然形而上学的重要问题之一是对“无”进行追问，因此“无”当然是形而上学的核心范畴。他所说的“无”（nicht）也可看做特定意义的“非存在”“非在者”，他说：“询问非在者，即询问无。”[④] 怎样询问无呢？

正像对于存在，我们不能用“是什么”这样的方式来发问一样，对于“无”，我们也不能问：什么是无或无是什么？因为这样一问，必然重新导致对无的遗忘。原因在于：要作回答，必然把它归属于某个在者，而在者既不是存在，又不是无。正确的提问方式是问：它的意义何在？对此，海

---

① 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第257页。

② 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第258页。

③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第450页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第25页。

氏在前期和后期作了不同的回答。

在前期，他对无的规定是在他的基本本体论中展开的。根据这种本体论，要理解存在，必须从此在出发，必须回溯到人的此在的行为及其意向性结构，亦即必须有现象学的视角。这是因为人是一种特殊的存在。其特殊表现在：他在世界中存在，他一经出现便既在内面，又在外面，既能与自己发生关系，又能与他者发生关系。而这些特性是其他存在者所没有的。因此他说：从生存论上看，世界“是此在本身的一种性质”[①]。因此追问世界及其存在的问题“就和人是谁的问题深切地结合了”，就必须对人的本质作出规定。因为“要察见在之敞开的视线，必须原始地植根于作为在敞开的此处的此在之本质中”[②]。在《路标》中，他说：“人不是存在的主人。人是存在的看护者。……他已经被存在本身召唤到对存在之真理的保藏中了。……它居住在存在之切近处。人是存在之邻居。”[③] 这也就是说，存在是在此在这个在者中显现出来的，因为只有此在领悟存在，存在是在此在领悟中展示出来的。无也是如此，也是在此在中，即在此在的畏中被给予出来的。为什么是这样呢？因为畏不同于怕，后者有较确定的对象，而前者除了感觉到有威胁，什么对象也找不到。畏之所畏的其实是世界本身，亦即虚无。因为虚无的构成不外是“整个世界以及我们在世界上的存在所具有的神秘不确定性”[④]。

在《形而上学是什么?》中，他把虚无看做存在本身的“陪衬物”[⑤]，他说：“虚无不是实体，而是处在畏惧这种特殊情绪中附着于世界的一种事件或特性。”[⑥] “人是虚无的占有者”，不仅存在看，而且处在非存在的可能性的支配之下。可见，海氏所说的无或非存在不是自在的东西，不是与人无关的东西，不是虚无缥缈之事，不是空无所有，不是德谟克利特所说的那种为原子提供运动场所的虚空。如果把它理解为自在的东西，那“就是太草率而自绝于思了”。无是“无在可言之境”，但即便是这样的“荒凉景象”，无也不是“虚无缥缈之无”，此无“活跃存在而为在”。无

---

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987，第80页。
② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第204页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第404页。
④ 施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆，1995，第545页。
⑤ 施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆，1995，第546页。
⑥ 施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆，1995，第546页。

是存在的没有展开的本质[①]。

综上所述，海氏所说的无不是自在的东西，不是中国哲学所说的本体之无和境界之无，而是属人的，是与此在相互依属的，亦即是现象学意义上的意向对象。但由于它没有展开，处在遮蔽状态，因此对人表现为空无。它与否定有关，但又不能等同，因为人们之所以能作出这样那样的否定，根源在于他有“无”的意识，因此无是否定的根据。从与存在的关系看，无既可以说是存在的面纱，又可以说是存在的本质。对于“存在”（sein）海德格尔有一种特殊用法，即在此词上打上“×”，如写 sein。其用意在于：防止人们把存在理解为人的对象，把人与存在绝对二分开来。在他看来，存在不是人的对立面，不是自为地持立着的，人不是被存在排斥在外的东西。他说：“存在需要人之本质，存在依赖于对自为假象的抛弃。”[②] 而无作为被遗忘或遮蔽状态，“实际上属于存在之实事本身，是作为存在之本质的天命而运作的。恰当地得到思索的被遗忘状态，即对尚未被解蔽的存在之本质的遮蔽，庇护着尚未被发掘出来的宝藏，并且是对一个仅仅有待于合适的寻找的发掘物的允诺”[③]。存在有两种，即存在之存在，亦即存在本身，以及存在者之存在。两者有联系，即是说，存在者存在靠的是存在的隐，换言之，存在者就是在存在隐去之际而显现为存在者的。就存在本身来说，存在是显与隐一体的运作，当显时，就表现为存在者之存在，当隐时，就成为它本身。因此存在本身既是“是”又“不”，既显又隐。孙周兴解释说：“从‘不’（‘隐’）方面看，存在本身就‘是’，即‘显’为存在者之存在，从‘是’（‘显’）方面看，存在本身就‘不’，即‘隐’而为一‘无’了。”[④] 海氏说：“我们是在对在场者的完全的不（das nicht）之意义上来意指无，无也在不在场之作为在场的诸可能性之一而归属于在场。”[⑤] 这就是说，无是指在场隐匿自身，是隐而不是显。“存在以一种奇怪的方式缺席。存在遮蔽自身。存在保持在一种被遮蔽状态中，这种遮蔽状态又遮蔽着自身。……这种被遗忘状态……作

---

① 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第278～279页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第483页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第489页。
④ 孙周兴：《说与不可说之神秘》，上海三联书店，1994，第17页。
⑤ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第486页。

为遮蔽也许就是一种庇护，保存着尚未被解蔽的东西。”①

海氏在《形而上学是什么?》中说：“作为与存在者不同的东西，无乃是存在之面纱。”② 作者在1949年第5版的边注中补充说：无即无化者，或作为不同的、有差别的东西，“是存在之面纱，亦即需要之本有意义上的存有之面纱”③。存在者之显为存在者，离不开后面的“不”“无”的作用，如要说“……是什么”时，离不开其后面无尽的无，如一系列的“它不是……”④。

在许多著作中，海氏还从无与遮蔽、真理、言语、道的关系等角度阐释了无的意义。我们先看与遮蔽的关系。在一定意义下，无就是遮蔽。而遮蔽又是与解蔽、在场化、澄明等密切联系在一起的概念。要追问遮蔽的本质，“首先需要的是对在'ἀλήθεια［无蔽］之‘隐蔽的’本质的‘实在’的重视。首先必须把这种实在经验为存在本身的基本特征”⑤。可见，无蔽就是解蔽，就是存在者之显现或显示，就是使某物得以闪现，让显现者获得审听、觉知。被显现出来即是在场，即是存在者。总之，“无蔽状态是一个表示存在的名称”。他说：“无蔽状态揭示自身为存在者本身的基本特征。”⑥ 海德格尔还经常用澄明来解释去蔽、解蔽、在场化。所谓澄明是指将对象显现出来的作用或过程，类似于舞台上聚光灯的作用。在他看来，澄明之光比存在者更真切地存在着，正如无一样，澄明是一条坦途，它通向人所不是的存在者，通向我们本身所是的存在者。“正是凭借这澄明，存在者才以种种确定而又交错不同的方式达到去蔽。”⑦

由此可见，遮蔽与去蔽是密不可分的，是同一过程的两个方面，或者说是存在显现自身的两个必然方面。有去蔽，有东西来存在或显示出来，就一定有遮蔽，亦即一定有东西隐蔽起来，或者说有存在者无化，变成非存在者。没有虚无化或遮蔽，就没有存在者存在，就没有去蔽。道理很简单，我手上的笔向我显现为有，离不开其他的一切变为无。没有此无化，就没有此有。因此海氏说：遮蔽是无蔽的本质，亦即存在或真理的本质。

---

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第488页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第364页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第364页。
④ 孙周兴：《说与不可说之神秘》，上海三联书店，1994，第15页。
⑤ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第274页。
⑥ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第273页。
⑦ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第435页。

而“真理的本质，亦即无蔽的本质，便被一种拒斥所统辖”。“这种以双重遮蔽的方式拒斥属于真理（无蔽）的本质。”所谓双重遮蔽是指：拒绝和掩饰。拒绝是指存在者向我们展露。这种拒绝，并不仅仅是因为人的知识有局限性，而是澄明之光朗照的开始。掩饰是指一种存在者置身于另一存在者之前，这一个掩盖另一个等①。

基于这些论述，海氏得出了一个全新的结论，即认为存在和非存在，有和无，去蔽和遮蔽不再像传统和常识所断言的那样是一个东西，是一种静态的构成，不是实体，而是过程或“演历”。例如去蔽“绝不是一种现成状况，而是一场演历”②，无或遮蔽也是如此。

从无与真理的关系看，无就是非真理、非去蔽。因为真理是“存在者的去蔽”，是无蔽③。通过去蔽，人得到的只是关于存在的真理，或者说，无蔽状态是存在者的去蔽状态。而个别存在者的去蔽状态实际上是存在者整体的遮蔽。这种遮蔽对人来说是隐而不是显，是非真理。所谓“非”并不是指一种对真理的简单否定，而是指，真理后面还有一个广大的未被经验的存在之真理的领域。显然，这种非真理本身就是神秘。这“神秘”指的不是存在者，而是存在本身之神秘。因此他说：真理的本质就是本质的真理。后一个本质指的就是存在。其意思是说：这里所说的真理实际上是存在的真理。存在到此向我们显露了消息，即是说，存在就显现于有所遮蔽的隐匿的光亮中，质言之，自行隐匿的存在就在澄明或去蔽之中。因此澄明才是存在的真理。而澄明就是去蔽，但去蔽又以遮蔽为背景。对人而言，没有遮蔽就没有去蔽；没有虚无，就没有存在；没有非真理，就没有真理。因为真理的反面是非真理、非去蔽，亦即是遮蔽。从作为无蔽状态的真理来看，遮蔽状态是非去蔽状态，因而对真理的本质来说，是真正的非真理。所谓遮蔽状态就是我们在让某一存在者存在时所出现的存在者整体的拒绝或掩饰。另外，遮蔽状态又是去蔽的前提，因为只有在遮蔽状态的基础上，才有可能进行去蔽。

由上可以说，非存在或无是存在的本质，就像遮蔽是去蔽的本质一样。无更是人或此在的本质。他只要存在着，就一定无着，每时每刻都是如此。例如，他不能不吃饭，而要如此，必须一口一口地吃，一粒饭一粒

---

① 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第435页。
② 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第436页。
③ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第432页。

饭地吃，要如此，又必须将正在吃的那一口之外的吃无化，必须将要吃的那一粒米之外的一切米无化。否则，他就没法吃。同理，要张开眼睛看任何东西，必须把要看的那对象之外的一切无化。

从与语言的关系看，无是未被道说者。所谓道说即说话，指的是显示，即"让……呈现"或"让……显现"，或以明亮和去蔽的方式揭示，把我们称之为世界的东西呈交出来。海氏说："在此道说中，存在把自己表达出来而作为思想的这个值得思考的东西。"把自己表达出来，实即"带向语言"[①]。由于语言有上述的本质和作用，因此语言与物便有这样的关系，即促使物达到其存在并逗留其中。语言不仅会与物发生关系，而且还能保留物之为物。如果是这样，就不难理解格奥尔格的诗句："语言破碎处，无物存在。"也就是说，被带向语言、由语言呈现出来的物即为存在，而无就是未被道说者，就是语言破碎或弃绝的地方。这样一来，有与无、存在与非存在对于语言的关系，就像它们对于澄明、去蔽的关系一样，即它们其实是道说这一运作的两个必然的方面：被道说那一物达到了存在，未被道说者即为无，如果是这样，道说和澄明实质上是一致的。道说支配和规定着澄明的敞开，而这种敞开是一切呈现者不可或缺的东西。应注意，尽管可以一般地说：道说即显示或显现，即让在场者显示出来，同时让不在者或无隐去，但道说却有不同的形式，如人的道说和"Ereignis"的道说。这里所说的道说主要指后者。在海氏看来，之所以有去蔽和遮蔽、显和隐、在场和隐匿、存在者和无的一体化运作，根源在于有"Ereignis"。它之所以有这种作用，又因为它在道说。他说："道说乃是 Ereignis 言说的方式。"这就是说，它的运作就是道说，就是自行显示。"对这个在道说中运作的 Ereignis，我们只能这样来命名，它……成其本身。"[②] 由于有"Ereignis"的道说，因此便有存在者与无的差别。质言之，被道说者即为有，即为在场，而未被道说者即为无，这种无当然是神秘。他说："未被说者不仅是某种缺乏表达的东西，而且是未被道说者、尚未被显示者、尚未进入显现者。根本上必然保持未被说状态的东西，乃被抑制在未被道说者中，作为不可显示者而栖留于遮蔽之域，这就是神秘。"[③]

之所以有道说，根源在于其后有"活动者"。此活动者即 Ereignis。因

---

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第 559 页。
② 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1997，第 221 页。
③ 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1997，第 215 页。

此要把握无的意义，还得研究海氏后期受中国道家学说影响而新造的这一关键概念。此词含义繁复，而且在不同的用法中，海氏还赋予了不同的意义。这不仅是西方的海德格尔研究者理解上的一道难题，更是属于另一完全不同语言的中国学者的一块难啃的硬骨头。翻译海氏著作的译者碰到此词必作一番说明，还有一些学者著专文予以探讨，如邓晓芒和张祥龙两位先生都发表了很有见地的论文。他们在分析已有的几种译法［如"本有""居有""大道"（孙周兴）、"自在起来"（王庆节）、"本成"（倪梁康）、"本是"（陈嘉映）、"本然"（陈灿辉）等］之不足的基础上，分别提出了两种新的译法，如邓晓芒主张译为"成已"，张祥龙主张译为"缘构发生"[①]。

笔者以为，既然"Ereignis"意义幽隐、深奥、繁复，似可采取中外都有大量先例的"不翻"一法，或音译方法。如中国唐代著名佛教翻译家玄奘法师在总结自己的翻译实践和理论成果的基础上明确提出了"五不翻"原则，主张将咒语、中文中无对应译词、多义词等直接音译过来。实践证明：这比强译、硬译效果要殊胜得多。其中的"般若""涅槃"等大量新词不仅在语言消费者中流传开来了，而且较好地发挥着它们的传递功能。在对待像"Ergeinis""being"和"ontology"等大量没有合适中文译词的西文哲学概念时，上述方法值得借鉴。这一方面可节约很多人力、物力，另一方面又有助于提高中国哲人的素质，将没有一定语言根基的人自然拒斥于哲学大门之外。就像"柏拉图学园"门口所写的警示一样，"不懂数学者不许入内"，哲学的大门口似也应有必要的准入证。

在理解"Ereignis"时，首先的确应认识到：该词没有"中心""实体""本质"等意，应"突出这个'自身'的非实体性、非现成性、非中心性和纯发生性"[②]。其次，美国学者霍夫施塔特（A. Hofstadter）的英译也值得注意。他将它英译为"the disclosure of appropriation"。"appropriation"有拨款、给出、侵占等意。"disclosure"有显露、公开、展开之意。合在一起的意思不外是让所包含、居有的东西展现出来、暴露出来。它指的无疑不是实体性、中心性、静止的东西，而是一种过程、演历。此过程

---

① 邓晓芒：《论作为"成已"的Ereignis》，见张祥龙：《海德格尔后期著作中"Ereignis"的含义》，《人大报刊复印资料·外国哲学》2008年第8期。

② 张祥龙：《海德格尔后期著作中"Ereignis"的含义》，《人大报刊复印资料·外国哲学》2008年第8期，第57页。

的特殊性在于：它占有着东西，并能将它们给予、呈现出来。ä 词源上的分析也可佐证上述规定。“Ereignis”来自同源动词“ereignen”，而后者又来自于一个更早的动词：“eräugnen”，其意思是：“把……置于眼前”，“带出来……使之可见”。不难看出，海氏的这一概念与“澄明”“去蔽”等在本质上是一致的。当然，这不是说，海氏煞费苦心所选用的一个新概念可等同于他的其他概念。不然，其中事实上包含了许多新的内容。第一，这个借鉴并积淀了东方关于道的思想，第二，发展了先前的“神秘”说。在以前，他经常说到遮蔽的神秘、语言和存在的神秘。在这里，“Ereignis”把所有这些神秘都尽收于一起。第三，突出了存在的占有和释放作用。在此在让存在者存在的过程中，或者说，在人作为此在出现、存在者作为存在者存在时，就有敞开、光亮、朗照、去蔽、遮蔽等事实发生。但问题是，它们是如何发生的呢？这个新的概念给出了新的回答：它们之所以出现，是因为有一给出者，有一“拨款者”或“活动者”，即“道说之显示中的活动者”。应注意的是，这里尽管用到了“者”，但一定不能把“Ereignis”理解为一个东西，因为它只是一种活动。他说：“Ereignis”“是一个于自身中回荡的领域，通过这一领域，人与存在一并达于其本质显身，并获得其本质因素”①。第四，这一概念更好地体现了他对形而上学的超越。因为他认为，“Ereignis”在特定意义上是超越于存在和非存在的。但要思考存在和非存在，必须借助它。例如，他在“存在”和“无”上打叉就足以说明这一点。②

从否定方面说，Ereignis 不是存在，也不是无，更不是无限者、本原、本体、实体、中心，是不可言说的。从肯定方面说，它具有隐匿性，是澄明着的庇护，是去蔽和聚集的一体化。一方面，它占有存在，进而能让存在者涌现，让存在者出场。此即澄明或解蔽。另一方面，它通过物化、世界化，而使万物成其本质，使世界诸因素聚集起来而摄持自身。因此它是纯发生的作用或过程。

从“Ereignis”与存在、无的关系看，首先，它不是存在本身，因为它高于存在，如前所述，它是一个在自身中回荡的领域，由于它，人与存在达于本身显身，即获得自己的本质。按通常的逻辑，它不是存在，那么

---

① 海德格尔：《同一与差异》，第 30 页，转引自孙周兴《说与不可说之神秘》，上海三联书店，1994，第 298 ~ 299 页。

② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第 405 页。

应是无。但海氏也不这样认为。如果认为它是无，那么便落入了旧形而上学的窠臼。因为说它是存在或是非存在，可能会陷入这样的界定模式，即把存在或非存在看做一个独立的可以拿出来玩弄的事物。为防御这种现象发生，他提出了所谓的删除法，即在用这些词时，在上面打上叉，如存在、无。"Ereignis"之所以既不是存在，又不是无，还因为它是存在和无的"给出者""显现者"。换言之，存在之所以为存在，是根源于"Ereignis"的"自行揭示"，而无之所以为无，是根源于它的"自行隐匿"[1]。他说："在道说之显示中的活动者是居有（Ereignis）。它把在场者和不在场者带入当下本已之中。由之而来，在场者和不在场者在其本身那里自行显示并依其方式而栖留。……它给出澄明的敞开之境，在场者能够入于澄明而持存，不在场者能出于澄明而逃逸并在隐匿中保持其存留。"[2] 这就是说，无不是自在的无，也不是人的显示作用之外的存留者，而是相对于在场者而言的不在场者。"Ereignis"比存在更根本，乃至是无的根基。由于 Ereignis，存在和无同时成为它们自己。无与有始终须臾不离，始终随着有的变动而变动。有、在场者像舞台上的聚光灯所照亮的那块地方一样，而无、不在场者则像光亮之外的东西一样。随着"聚光灯"（Ereignis）的移动，有与无的边界、范畴也一定会发生变化。海氏说："无作为不在场而使现存中断（即无化），但从不毁灭现在。无'无化'，就此而言，无倒是证实自己是一种别具一格的现存，无把自己当做这种现存本身掩盖起来。"[3]

海氏的"无"论不同于其他非存在论的特点在于：新造了大量与"无"相关的概念。由于它们密切相关，因此要理解他的无，还必须注意这些相关概念。它们分别是："否"（nein）、"不性"（nichtheit）、"不之状态"（nichtigkeit）、"不"（nicht）等。新造这些概念绝不是无病呻吟，而是因为他碰到了存在界域之外的、已有语词表达不了的新的东西。

先看"不"（Nicht）。它指的是思考存在的一种方式。这里的"不"是指去掉、遮蔽，质言之，就是去蔽。正是"不"使存在者显现出来，使存在者是其所是，使存在者入于澄明之境，因为正是"不"使某物是某物而非别物，入于存在之涌现的光亮之中，因此存在本身就是"不"。再看"否"。海氏说：一切"否（nein）都只是对不（nicht）的肯定。任何肯

---

① 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第 225 页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第 204 页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第 474 页。

定都基于承认，承认让它所承认的东西达到自身”。因此不能把“否”理解为对主体性的设定力量的坚持，而应理解一种让具体的存有存在起来的东西。有这个“否”，就有可能遇见不性的东西（das nichthafte）。他说：“这个不性的东西能够在‘否’中得到招呼。”不性的东西来自于不化的澄明。他说：“不化（nichten）着的东西自行澄明为不性的东西。”而不化着的东西又是渊源于存在，因为“在存在中隐蔽着不化之本质来源”[①]。“存在不化——作为存在而不化。”[②] 既然如此，“不化”就不是一个具体的存在者，它像存在一样，也不是存在者中的可以断定的存在着的状态。当然它们又是存在的，因为“存在比任何存在者都更具有存在特性”[③]。是存在让存在者存在的。总之，不化是存在本身，不化者存在于之中，这不化者正好就是无。他说：“在存在中的不化者（das nichtende in sein），就是我所谓的无的本质。”[④]

怎样理解不化、不化着的东西、不性的东西、“否”、无的关系呢？海氏回答说：“在存在中隐蔽着不化之本质来源。不化着的东西自行澄明为不性的东西。这个不性的东西能够在‘否’中得到招呼。这个‘不’绝非产生于否定之否认。”[⑤] 这就是说，不化源于存在，其去蔽就表现为不性的东西，有了这个事实，人们就能用“否”来表示。不化者就是无本身。

从不化与存在者的关系看，不化不是某种存在者，也不是存在着的状态，不化是不可能作为存在者被找到的。“所以，我们绝不能把这种不化当做存在者那里的某种存在者来加以察觉。”[⑥] 从不化与无化的关系看，“只要作为主体的人实行着拒绝意义上的无化（nichtung），那么此在就绝不不化；相反，只要此之在作为人绽出地生存于其中的那个本质而本身就归属于存在之本质，则此之在就不化。存在不化——作为存在而不化。”[⑦]

海德格尔还常说：“不性”（nichtkeit）。它并不完全是否定性的，并不意味着“匮乏意义上的否定因素”，而有其肯定性的一面，如组建着过

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第423页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第424页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第423页。
④ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第424页。
⑤ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第423页。
⑥ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第423页。
⑦ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第424页。

渡[①]。至于“不之状态”（nichtigkett），他说：“绝不意味着不现成存在、不实存，而是意指一种组建着此在的这样一种存在，即它的被抛弃状态的‘不’。”“在被抛弃状态中……，本质上有着一种不之状态。这种不之状态是在沉沦中的非本真的此在的不之状态之所以可能的根据。……就其本质而言，烦本身自始至终贯穿着不之状态。”[②]

第三节　无的存在与把握

在海氏那里，“无”不是对存在者的空洞的否定，不是与存在者相区别的东西，不是纯粹虚无，不是毫无实质的空无所有，不是失去存在的状态，不是被存在遗弃的状态，不是自在的东西，而是相对于人及其认识而言的东西，是一种遮蔽状态，是不在场化，是认识光照之外的未出场者。从与存在者的关系来看，它是它们的本质构成，是相对于它们而言的方面，但它又是绝对不同于一切存在者的东西，因为它是“不——存在者（das nicht seiende）这个无是作为存在而成其本质的”[③]。尽管它在人的认识光照之外，但却是人认识存在的前提条件。因为存在只是在人超越虚无之时才向人敞开自身的。因此无论从哪一方面来说，无的存在是无须证明的。有鉴于此，他才对人们否认无的存在地位大惑不解：为什么只有存在存在，而无反倒不在？肯定无有像存在者一样的真实存在地位，这无疑是海氏非存在论不同于其他同类理论最突出的特点。他说：“‘在’是最具普遍性的概念。它的适用范围伸展到所有的一切，甚至于无，无作为某种被思考的、被说的东西也是‘在’嘛。可见一旦超出这个严格意义上的最具普遍性的‘在’概念之外，就不再有任何东西可以用来进一步规定这个在本身了。”[④]

问题是：在海氏看来，到他为止的形而上学一直只是在研究存在者，而遗忘了存在本身。因而存在的意义一直不为人所知。即使他对这一问题作了深入的研究，但存在仍是一种无法直接把握的奥秘，至少，存在的意义问题仍是探索中的问题。如果是这样，“存在者存在”为何意，尚不明

---

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987，第341页。

② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987，第340页。

③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第356页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996，第40页。

朗，再说“无之存在”，不更是如坠入雾里云里一般吗？他承认：存在的意义问题尽管很难解答，但由于它在本质上是敞开的，因此又是可以为人理解的。因为此在生活在存在之中的林中空地或澄明（lichtung）上，这块空地的出现是人的本质所使然，因为人在本质上是自由的。由于有自由，必然发生去蔽和遮蔽的一体化作用。借助去蔽的作用，存在便由隐而显，主动向我们道说。存在向我们道说出了什么呢？存在的意义是什么呢？海德格尔在大量的著作中对此作了回答，可概括为如下要点：（1）存在就是存在本身。（2）存在最突出的本质特征是真理性。而真理就是去蔽，或无蔽状态，就是敞开或澄明。但在无蔽时，存在又有隐蔽和撤退的一面。施皮格伯格概括说：“存在的敞开性是一块空地，而且显然是处于有着许多难以走出的林中路的不见光亮的森林中间的空地。”[1]（3）存在显示出来的只是它本身的作为。（4）存在是时间性的，即不是永恒的。（5）存在就是在场。（6）存在是存在者的基础。（7）存在与人相互依属，存在离不开人，人也离不开存在。海氏说：“在一切在者中唯有人感到在的声音的召唤而体会到一切奇迹的奇迹：在者在。……有明朗的勇气去实行根本性的畏就保证有可能获得在的神秘经验。”[2] 也就是说，离开了人，就无所谓在与不在。（8）存在的根源是“Ereignis”，后者占有着自己的资源，又能将存在给出，让存在显现自身、成其自身，存在和时间正是它所给出的礼物[3]。可见，“Ereignis”比存在更根本，乃至是无的根基。由于“Ereignis”，存在和无同时成为它们自己。可见，海德格尔理解的存在不是通常所理解的时空中的静态的东西，不是实体性、个体性、中心性的东西，不是与人无关的、自在之物，而是对于人的一种关系。如前所述，海德格尔把存在者与存在严格区别开来了，前者是澄明或去蔽的一体化作用的一个方面，无或非存在者也是如此。毋宁说，存在者和非存在者，或有和无，是澄明的两个结伴而行的、难舍难分的方面。当澄明发生，当人与物发生关系时，必然有东西显现出来，而有显，必然又有隐。显即为存在者，即为它们的出场，隐即为无，即为遮蔽。不管是隐还是显，不管是存在者还是非存在者，都必然是存在，都必然是“在起来”，必然是成为它们自己。列维纳斯对此的理解是：“左右了海德格尔对人类生存的阐释的

---

① 施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆，1995，第527页。
② 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第279～280页。
③ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第527～530页。

那种理念，就是将存在(existence)设想为一种绽出（extase)，并且由此认为，它唯一的可能是作为一种朝向终点的绽出（extase vers lafin)。"[①] 正是在此意义上，海氏说："存在"是最具普遍性的概念，既可延伸至存在者，又可达于无。它们都是在。

无的存在地位尽管无须证明，但他还是作了证明。首先，有存在者出现在我们面前，本身就证明这里有无存在。因为"此在只在自行嵌入无中时才能与存在者发生关系"[②]，无"是对存在者的不（das nicht)，因而是从存在者方面被经验的存在"[③]。既然如此，无不仅存在，而且是存在的本质。他说："无原始地属于本质本身"，这里的本质是指存在的本质[④]。其次，无之作用也表明它是有。"它先行使一般存在者的可敞开状态成为可能。……它首先把此之在带到存在者之为这样一个存在者面前。"[⑤]"只有基于无之源始的可敞开状态，人之此在才能走向存在者并且深入到存在者那里。""无乃是一种可能性，它使存在在者作为存在者得以为人的此在敞开出来。"[⑥] 从科学上说，没有无就没有科学。他说："这个'无'恰恰是被科学否认掉并且当做虚无的东西牺牲掉了。可是如果我们这样牺牲掉'无'，我们岂不是恰恰承认了它吗？""在科学试图道出其本质之处，科学就乞灵于'无'。科学所抛弃的东西，科学就需要它。"[⑦] 因此科学不能撇开"无"。"科学总想以优越的姿态把'无'牺牲掉。但是现在在对'无'追问的过程中弄明白了，这个科学的此在只有当其自始即嵌入'无'中才可能有。只有当科学的此在不牺牲'无'时，科学的此在才能在其所是的情况中了解自身。如果科学不好好地认真对待'无'，那么科学号称的明达与优越将变成笑话。只是因为'无'是可以弄明白的，科学才能把在者作为研究对象。"[⑧] 他借用达·芬奇（L. D. S. P. Da Vinci）的话说："无没有中心，而且它的边界就是无。""在我们当中能找到的伟大

① 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社，2006，第5页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第134页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第142页。
④ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第133页。
⑤ 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2004，第132页。
⑥ 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，2004，第132~133页。
⑦ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第246页。
⑧ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第259页。

事物中，无之存在乃是最伟大的。”[1]

如果无也是有，也有存在地位，那么与存在又有什么区别呢？很显然，两者应该是不同的，正像存在者不是存在一样，无也不是存在，充其量是存在的一种状态。无与存在者尽管都是有，都有存在地位，但它们的有，又不是相互并列的有，“而是在一种亲缘关系中相互支撑”[2]。本书前面一节对澄明、去蔽、“Ereignis”的论述告诉我们：无与有是同一舞台上的、由于聚光灯的“偏颇”而出现的隐与显、遮蔽与去蔽、到场与退场的差别。就此而言，无是“与存在者”（即显现者、敞开状态）“完全不同的东西”[3]。但由于无与存在者须臾不离，因此在存在上又没有根本不同。他说：无“同样源始地与存在相同”[4]。

既然无是未出场、隐匿、未显、被遮蔽，那么人有无办法与之照面进而获得把握呢？这历来是承认有非存在的人的一大难题。因为既然是无，人就无法说和思它，因此无从认识和把握。海氏也承认：用科学的、逻辑的、理性的方法的确无法接近它，换言之，“任何对此问题的答案都是自始就不可能的。因为任何答案都必然逃不出这个形式：‘无’是如此如此”。“思维在本质上是思维某物，若竟思维‘无’，那就不能不违反它自己的本质来行事了。”因此该问题总是被排斥的。这就是说，以逻辑为最高准绳，以知性为手段，并通过思维的途径，是不可能对无的真相作出裁决的。在这里，科学、逻辑、知性都是“山穷水尽无计可施”[5]。再者，我们既然没法用理性的方法把握存在，非存在当然更是如此。因为一切研究所能碰到的只能是存在者，而不是存在，质言之，存在是不能被研究碰到的。他说：“存在是不能像存在者那样对象性地被表象和建立的。”[6]

科学、逻辑等“无计可施”，并不等于没法接近无。在他看来，人还有把握对象的非逻辑的方式，如不安、畏等就有这样的作用。因为在不安中，发生着把存在抽空的过程，此即“无化”。从字面上看，人经历了不安之后常说：从根本上说，什么也没有。从本质上说，人在不安中，其存

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第493页。
② 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第493页。
③ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第493页。
④ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第496页。
⑤ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第247页。
⑥ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2007，第356页。

在会作为一种被保持在无之中的东西而显示于人①。

在海氏看来，畏是通向非存在之坦途。因为“只有通过这个至高要求而来，人之本质才被触动”。“向着根本性的畏的清晰勇气，确保着存在之经验的神秘可能性。”因为“近乎作为对深渊的惊恐的根本性的畏，居住着一种畏缩，这种畏缩照亮并保护着那个人之本质的处所，在其中人才有归家之感，才保留于持存者中”②。要把握无，无必须事先被给予，亦即我们要先遇到“无”。既然“无”是对在此的一切加以否定，因此只要在此的一切以整体出现，那么就有可能碰到无。“在此的一切必须事先被给予，以便将其整个加以否定，然后无本身就会在此否定中呈现出来。”但作为整体的在者只能在观念中出现，因此这里所碰到的“无”又“绝非‘无’本身”。他认为，作为整体的在者尽管不能被认识，但却可被经验到，例如，“当‘我真无聊’时，真正的无聊就来临了。……这种无聊启示出在整体中的在者”。但即便如此，“无”还不会马上在经历这些情况之前或之中显现。恰恰相反，它会把我们寻求的“无”隐蔽起来③。只是在畏中，在者整体才会出现，进而“无”才会被启示。他说：“在畏中，此在者整体之隐去就萦绕着我们，同时又紧压着我们。……当在此隐去之时——仅此‘无’而已。因此畏启示着‘无’。”④

在早期的《存在与时间》中，海氏通过对无的特征的分析，说明了它由畏来把握的可能性及其方式。他说：“威胁者乃在无何有之乡。这一点标示出畏之所畏者的特殊来。畏‘不知’其所畏者是什么。但‘无何有之乡’并不意味着无，而是在其中有着一般的场所。”⑤ 畏之所畏为世界之无，而世界之无不等于说，在畏中似乎经验到世内现成事物的某种不在场。换言之，畏之所畏者是整体世界，同时又是无。因为所畏者原来并没有什么，它不是任何东西，只是没有任何状态的无。但这种无又不是虚无缥缈之无，而指不是任何现在的、在手头的东西，是在一般在手头的东西的可能性。

畏之能把握无，还有其内在的根据。它不同于怕，怕总由具体对象所

---

① 施太格缪勒：《当然哲学主流》上卷，王炳文等译，商务印书馆，1986，第191页。

② 施太格缪勒：《当然哲学主流》上卷，王炳文等译，商务印书馆，1986，第358～359页。

③ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第249～250页。

④ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第251页。

⑤ 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987，第226页。

引起，因此不可能碰到无。而畏之所畏者不是任何世内存在者，不是确定的有害的东西。换言之，世内存在者与畏毫不相干。畏所面对的对象是无，是无何有之乡，但这个无又不是什么也没有，而是在世本身。“在畏之所畏中，这个‘它是无而且在无何有之乡’公开出来。世内的无与无何有之乡的顽梗在现象中等于说：畏之所畏者是世界本身。无与无何有之乡中宣告出来的全无意蕴并不意味着世界不在场，而是等于说世内存在者就其本身而论是这样无关紧要。”①

畏之所以能把握无，根源在于：此在存在的展开方式。他说：“畏，作为此在存在的可能性之一，连同在畏中展开的此在本身一道，为鲜明地把握此在的源始存在整体提供了现象基础。”② 畏这一基本现身情态是此在别具一格的展开状态。由此所决定，“畏使我们忘言。因为当在者整体隐去之时，正是‘无’涌来之时，因此对‘无’，任何‘有’所说都归于沉寂”③。“体会到畏之基本情绪，我们就体会到此在之遭际了；在此在之遭际中，‘无’就可被揭示出来，而且‘无’必须从此在之遭际中才可得而追问。”④

“无”被遇到了，但“无”究竟是怎么回事？他强调：首先要抛弃对“无”的一切界定。因为“‘无’在畏中显露自身——但却不是作为在此而显露出来。‘无’也绝不会作为对象而被给予。畏并不就是对‘无’的掌握。”“无在畏中是与在者整体浑为一体而来露面的。”“在畏中，在者整体离形去智同于大通了。……‘无’本来就要和离形去智同于大道的在者合在一起并即在此在者身上显露出来。”⑤ 在海氏看来，对于由畏遭遇到的无，只能说：“此整个拒绝着的指引向离形去智的在者整体，就是‘无’在畏中用以萦绕着生存的方式，也就是‘无’的本质：不。”“在畏之‘无’之明亮的黑夜里，在者的真相大白，原来是这样：在者有一而不无。……这个原始的能不的‘无’的本质就在于：它首先把此在带到这样的在者之前。”⑥ 总之，“‘无’既不是一个对象，也根本不是一个在者。

---

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987，第 226 页。
② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987，第 221 页。
③ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第 251～252 页。
④ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第 252 页。
⑤ 熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第 252 页。
⑥ 熊伟主编《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第 253 页。

‘无’既不自行出现，也不依傍着它仿佛附着于其上的那个在此出现。‘无’是使在者作为在者对人的此在启示出来所以可能的力量。‘无’并不是在有在者之后才提供出来的相对概念，而是原始地属于本质本身。在在者的在中，‘无’之‘不’就发生作用”[①]。在后期，他接受了东方哲学的一些影响。例如，他引进了佛教的“空”，试图以之解释“无”。他说：“空（leere）与无（nichts）就是同一个东西，也就是我们试图把它思为不同于一切在场者和不在场者的那个本质现身者（das wesende）。”[②]

① 熊伟主编《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆，1997，第254页。
② 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1997，第90页。

第十二章　徘徊于存在与非存在之间的“意义”

我们这里所说的意义不是符号的指称，而是类似于弗雷格所说的含义的东西。符号所指的实在对象无疑是符号的一种意义，这种意义的本体论地位也是没有争论的。但许多符号乃至文本除了有这种意义之外，还有一种很特殊的意义，它既不是所指的对象，又不是符号本身，也不是理解者心中的想法或观念，更不是作者和读者心中的心理的非理性实在。这在没有实际指称的空概念中表现得十分突出。这些符号没有指称，但一经说出，就有它的意思。再如不同民族的语言乃至同一种民族语言的不同符号之间可以发生翻译的关系。在这个过程中，符号在变化，但意义没有变化。这不变的东西肯定不是符号本身，也不是它们的所指，更不是作者的心理实在，而是看不见、摸不着的“意思”。以抽象著称的哲学文本尤其是表达本体论思想的文本，如阐述关于非存在思想的迈农文本，其中要表达的东西尽管有些是世界上的有形实在，但大多数是近似于非存在的东西，例如，迈农关于非存在的大量谈论肯定有意义，但这意义究竟是什么，则很难捉摸。总之，这种由符号载荷的、能超越时空，如可通过古文字传到今天、通过电波传到遥远太空的意义，似乎难以用有无来思虑和计度，因为若说其是有，又不见其形质或质碍性，若说其是无，它又能实在地在不同媒质上传递，可以超越时空为人理解，有些还能对读者产生巨大的影响作用。无论是根据关于存在的有形或时空标准，还是按照可见、可触、可得的本体论标准，上述意义都自然而然地地被放了进非存在的王国。但由于人们在判断对象是否存在的本体论标准问题上持有不同的看法，意义在自然界有没有本体论地位或者说世界上有没有意义这样的东西存在这一问题就一直是一个聚讼纷纭的问题。

对于这一问题，不外两种回答，一是意义怀疑论或取消论。其基本观点是认为，不存在这种东西，激进的说法即极端的取消论的观点是：它们是人的一种幻觉，或像原始的灵魂观念一样是基于人们的愚昧无知而产生的一种观念，完全是多余的。用这里的术语说，就是无，就是非存在。二

是意义实在论。它肯定世界上有意义存在。果真如此，它又会面临进一步的本体论问题：如果有这种东西存在，它会以什么形式存在呢？对此有许多选择，如二元论、还原的物理主义、非还原的物理主义、抽象实在论等等。我们先来看意义怀疑论。

第一节 意义怀疑论

如果存在着两种符号，一是外在、自然的符号，二是内在、心理的符号，那么按意义实在论的观点，意义也应有两种。但在意义怀疑论看来，意义概念最好是予以抛弃，充其量应让位于更好的概念。因为意义什么也不是，例如，在属于不同文化的语言表达式之间就不存在什么意义。同义词、真、意义是相对于语言而言的东西，没有任何独立性，任何表达式都没有脱离它所属的语言而独立具有的意义。其根据主要是本体论方面的。在20世纪后半期的西方哲学中，出现了一种强调紧缩本体论标准的倾向。它强调：真正存在的东西只能是个别的事物及其所依存的属性。根据这一本体论原则，意义不是一种实在，而是一种概念上的海市蜃楼。

现当代的意义怀疑论肇始于维特根斯坦。他反对意义柏拉图主义，认为：意义在于用法，除了在思考用法中得到的东西之外，表达式不可能再有别的东西。特别值得一提的是克里普克。他认为，他在维特根斯坦的《哲学研究》中发现了怀疑论。这种怀疑论不像其古典的形式，即不是认识论的，而是本体论的。它不只是关心关于意义的知识，而且关心它的可能性。克里普克自己的怀疑论不再只是怀疑关于他心、物质实体的信念为真，而是怀疑有关信念的内容本身。由于语言与思想不可分割，因此怀疑存在着意义，也必然会怀疑心理概念内容的存在。蒯因是倡导这一意义理论的主要旗手。他一方面坚持本体论的严格标准，另一方面坚持自然主义，认为不能为自然科学说明的东西就没有存在的地位。在此基础上，他几乎得出了与极端唯名论相近的结论，如认为不但通常所说的“普通的实在”没有存在地位，而且一般所谓的“心理实在”也没有存在资格。

一 “翻译不确定性”与“博物馆神话”

蒯因是美国当代最有影响的哲学家之一。其哲学思想深刻而复杂，当然又充满着矛盾性。例如，他一方面反对逻辑经验主义，但另一方面又坚

持彻底的经验主义、行为主义立场。在认识论上倡导自然主义、整体论，但同时又是怀疑论者。在科学哲学和语言哲学中，蒯因介于维特根斯坦（重视语言、讨厌科学）和波普（K. R. Popper，1902－1994）（重视科学问题）之间，强调不了解科学的结构就不能认识语言，不了解语言就不能获得科学理解。在意义问题上，他也表现出了类似的特点。一方面，他坚持和论证意义怀疑论，另一方面，他又是意义的行为论的积极倡导者。当然，这种矛盾并不是真正的矛盾，因为他在两种情况下所说的"意义"有不同的意义。在意义怀疑论中，他所说的意义是意义实在论者所说的那种能作为实在存在于心灵之中或存在于语言之后的意义，而后一种意义指的是语言的一种能表示什么的属性。

如前所述，意义怀疑论是针对意义实在论而提出的。根据意义实在论，语言有实在的意义，意义以实在的形式存在，要么存在于心灵之中，要么存在于语言上面，要么表现为抽象实在。不仅如此，语言还有确定的意义，甚至不同语言可有相同的意义，即有同义词。蒯因把这种理论又称做"博物馆神话"，意思是说，心灵像博物馆一样，里面存在许多藏品，如意义、观念等。他说："从这种博物馆神话出发，语言的语词和句子都有确定的意义。"① 如果像思维语言假说所倡导的那样，人的思维活动所用的语言不可能是自然语言，而是类似于计算机所用的机器语言那样的"心灵语言"或"思维语言"（mentalese），那么思维语言的意义就是心理内容或意向性。这样一来，意义实在论的更根本的形式就是意向实在论。由于两者在根本上是一致的，因此在当今的意义研究中，这两个概念常常被当做同义词使用。意义或意向实在论认为意向词汇不能还原为物理词汇。蒯因也赞成这一论点。但他从不可还原性所得出的结论是：意向习语具有无根基性，关于意向的科学具有空洞性。不过，鉴于人类活动领域的多样性，他又提出了"双重标准"，认为意向习语对于科学来说是不适用的，但是对于日常生活实践来说，则是不可缺少的。

为什么说意向习语没有根基呢？其论证有二：一是认为"意向/语义谓项形成了一种封闭的循环"，换言之，不可能用非意向的词汇解释意义，因此提供关于意义的物理主义本体论是不可能的；二是认为意义在本质上

---

① W. Quine, "Ontological Relativity," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 144.

是整体性的，要解释一种意义涉及解释一切意向状态，因此仅为一种意义提供某一或某些充分条件不足以解释这种意义。

蒯因还分析了意义实在论者陷入错误的根源，那就是他们常常把意义与命名混淆起来了。由于有这种混淆，有些人甚至推测珀伽索斯[1]这种虚构的实在也有存在地位。蒯因说：“把意义与命名混淆起来不仅使［这样的哲学家］相信：他不能有意义地否认珀伽索斯，而且在意义与命名问题上的进一步的混淆无疑让他产生了这样的荒谬观点：珀伽索斯是一种观念，一种心理实在。他的混淆有这样的结构：他把被命名的所谓对象珀伽索斯与‘珀伽索斯’一词的意义混淆了，因此便得出结论说：因为该词有意义，因此珀伽索斯一定存在。但是意义是什么样的事物？这是一个可以讨论的问题，人们当然有相当的理由把意义解释成心中的观念，只要我们能澄清关于心中观念的观念之含义。因此珀伽索斯由于一开始与意义混淆起来了。结果就被看做心中的观念。”[2]

基于上述分析，蒯因进一步指出：意义不仅是无用的东西，而且也是错误且有害的东西。它是我们在假定的基础上所创造的一个幻觉。他说：“一个单称词项或全称词项指称或命名的东西可以是世界上存在的某东西，然而意义被设想为这样一种特殊实在：一表达式的意义就是被表达的观念。现在在语言学家中有这样共同的看法：观念的观念，语言形式的心理方面的观念是不值得语言科学研究的东西。观念的祸害在于：它的运用……产生了要解释某种东西的幻觉。”[3] 质言之，像意义实在论那样规定意义，会诱使人们去追问、去解释，以为有某种东西真实存在着。

这样说，并不意味着蒯因完全否认有意义这一事实。他说：“我们可以把话语看做有意义的，认为它们之间相互是同义的或反义的，但我们不承认存在着被称做意义的实在王国。”[4] 也就是说，尽管它否认作为实在的意义，但并不否认说语词、话语、陈述有其所表达的意义。因为特定的话语有其意义是一客观的事实，是一基本的、不可还原的事实。不过，他这里所说的“意义”或“有意义”指的是语言交流者的行为倾向，这种意义上的意义可直接根据在话语发生时人们实际上所做的事情来加以分析。

---

① Pegasus，希腊神话中的一种从被割下头的女妖血中跳出的生有双翼的飞马。

② W. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, 1961, p. 9.

③ W. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, 1961, pp. 47 - 48.

④ W. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, 1961, pp. 11 - 12.

为什么说传统意义实在论所说的意义是不存在的呢？首先，它所说的意义不可能存在于心灵之中。一方面，心灵中没有像博物馆这样的机构，另一方面，也没有能成为展品的作为实在的意义。心灵中不仅没有意义，连信念之类的东西也没有。对此，蒯因主要是根据他的著名的"翻译不确定性"原则进行论证的。

为了说明翻译的不确定性，他设想了这样一种情况，即彻底的（radical）翻译。所谓彻底的翻译是指对有关语言学家完全无知的语言或迄今未知的语言的翻译。他说："彻底的翻译，即对迄今从未被接触过的土著语言的翻译。"[1] 他强调：这是为讨论方便而设想的，因为这种极端的情况事实上是不存在的。他说："当一个语言学家在没有任何译员的帮助下，力图翻译一种迄今未知的语言，其任务就是通过说此语言者的当下可见的反应去复原这种语言。这个语言学家所能凭借的客观材料只是他所观察到的土著人表面所感受到的外在作用力及其可见的发声行为和其他行为。……但语言学家最后似乎在一种很宽泛的意义上得出了土著语的'意义'；从而把一切可能有的土著语句都翻译出来。"[2] 我们可以把例如"gavagai"这样的句子对于某个说者的肯定刺激意义定义为会促使他表示同意的所有刺激的集合。例如，如果我和土著人面前有一只兔子，那么我所说的"兔子"和他所说的"gavagai"便有相同的刺激意义。还可以说，这两个词有等同关系，可以相互翻译。很显然，刺激意义有这样的特点：生动性、直观性、形式的多样性，如光性刺激、声波刺激等。

在分析上述事例的基础上，他具体说明了翻译不确定性。假如有一种土著居民的语句，它可同时用英语中的两种方式予以翻译，而且两种翻译都同样有道理，如既符合说者和听者的现实的行为，又符合他们的行为倾向。他说："根据这些假定，便永远不可能知道这些翻译中的哪一种是对的，哪一种是错的。"[3] 这种现象正好就是翻译的不确定性。蒯因还认为，传统意义理论中所说的外延、指称也是不确定的。

翻译不确定性能解决意义问题、说明意义的实质吗？要回答这一问题，得从他关注的一个重要问题即语词与世界的关系问题入手。在他那

---

① 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第29页。

② 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第29页。

③ W. Quine, "Ontological Relativity," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 144.

里，讨论语词与世界的关系问题是他的“自然化认识论”的组成部分。他认为，研究知识之本质与基础的认识论最好看做自然科学之内的工作，或者说，认识论就是更严肃的科学工作，它涉及的是揭示经验证据与信念之间的关系。他说：“认识论或像那样的某种东西完全就是心理学进而是自然科学的一章。它研究的就是自然现象。”例如，作为主体的物理的人、输入、输出、中间的物理过程等①。

语言哲学在认识论中起着重要的作用。因为认识论要研究证据与理论的关系，或感性刺激与信念的关系，就必然要涉及这样的问题，理论应怎样去理解，信念由以表达的话语应怎样予以解释。因此研究语言和翻译可被看做认识论的组成部分。他认为，语言是言语行为倾向。翻译的任务就是重构现在的倾向与过去的刺激之间的关系，或者说翻译重演了认识论。翻译就是再现外在刺激（不完备的输入）和言语、非言语行为（川流不息的输出）之间的联系。在这里，应注意的是，翻译不是弗里斯兰语和英语之间的翻译，而是一种特殊的翻译，即对迄今未接触过的人的语言的翻译。这种翻译不依赖于先天的知识，因为它重在揭示行为与知觉刺激之间的关系。

蒯因关于翻译不确定性的论断可能是他限制语言学家可以得到的证据的必然的结论，当然与行为主义也有关系。他认为，语言的意义，除了在可观察环境中的外在行为中收集到的东西之外，再没有别的什么，简言之，意义可还原于行为。不管怎样，意义与行为之间有直接的联系，而这种联系必然导致不确定性。另一个原因是，意义与信息之间有不可分割性或相互套接性。例如，一个人在草地上看到了一个像兔子一样的东西在跑，他便把“gavagai?”这个句子试探地翻译为“兔子?”。在这里，他事先所具有的附带信息、背景知识等必然会发生作用。每个人都有各自独有的、大量的附带信息，而且它们与意义不可分割地连在一起，因此他们对同一个句子即使在有一定的行为证据的情况下，也会作出不同的翻译。从不确定性与证据不足的关系看，蒯因认为，后者是一个认识论命题，说的是理论与证据之间的关系，而前者是一个本体论命题，断定的是不存在翻译的对与错，因为在世界上没有这样的事物，它能决定某特定翻译的正确与错误。

---

① W. Quine, “Epistemology Naturalized,” *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, pp. 86 – 83.

蒯因的“翻译不确定性”貌似平凡，但有重大的学理意义。首先，它不仅否定了传统的意义理论，表达了一种新的意义观，而且有重要的心灵哲学意义。如果意义是客观存在的事实，那么就不会存在翻译的不确定性。而翻译不确定性却是客观的事实。其次，根据传统的心灵观，意义与信念等心理状态密不可分，因此如果认为翻译是确定的这一看法是一个错误，那么断言信念和愿望是真实的，也是一个错误。可见这一论证又有否定意向心理学的作用。

蒯因还认为，彻底的翻译还足以证明指称也具有不确定性①。他说：“不仅在彻底的翻译中，而且在本地语的翻译中，指称都是胡说八道。”② 在他看来，泛泛地问：“兔子”是否真的指的是兔子，这是没有意义的。只有在特定的情况下即相对于某种背景语言去问才有意义。例如，当我们问：“兔子”真的指兔子吗？某人可能会反问：在“兔子”的什么意义上指兔子？很显然，只有在这种陷入后退的情况下，语词才有指称。

另外，蒯因还基于对同义词的分析，论证了他的意义怀疑论。毫无疑问，如果有实在的意义，那么当然就会有同义词。然而同义词的概念是模糊不清的。就拿“gavagai”和“rabbit”来说，两词说的尽管都是兔子，但是兔子是一个具体的东西，有许多特殊性。因此我们无法区分兔子、某个年龄段的兔子、兔子肢体的某个部分、兔群和兔性等。他说：“我们甚至不能确定哪些土著语表达式相当于我们所知道的语词，更谈不上把它们与我们的语词一一对应起来。除非我们了解土著人是怎样使用类似于我们指称对象时所使用的辅助用语，如冠词、代词、单复数形式、系词以及同一性谓词等。”③ 之所以说不存在严格意义的同义词，原因还在于：语词与语词是相互联系的。他说：“全部语言工具是相互依存的，而词项这个概念，同其他所有语言手段一样，都是狭隘地方性的文化产物。”④ 例如，“单身汉”之类的语词“拥有更复杂的词语联系网络，其中没有哪一个特

---

① W. Quine, “Ontological Relativity,” in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 155.

② W. Quine, “Ontological Relativity,” in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 156.

③ 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第54页。

④ 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第54~55页。

定的联系对交流起至关重要的作用。正由于此，在理论科学中人们很少感觉到，也不会声称有所谓同义性和事实上等同之间的差别”[1]。他说：“我关于不确定性的说明一开始就是针对意义的同一性而提出的。……意义的同一性是一个模糊不清的概念。……在两个外延同一的谓词中，何时能说它们在意义上同一，何时不同一，这绝对是没法弄清楚的。”[2]

基于上述分析，他还否定了传统在分析与综合之间所作的区分。分析与综合的区分，预设了词语或概念之间有同义性，一般认为，分析命题或句子是必然真的，因为谓词包含在主词之中，亦即两者有同一性，或是同义反复。问题是：有什么根据认为存在着同义性？其标准是什么？这就是蒯因提出的问题。经过他对语词的分析，最终得出的结论是：不存在同义性，即使存在也无法判断。既然如此，分析判断就不一定是完全的分析判断，其内就可能有综合的、后天经验的成分。因此分析与综合就没有绝对的界限。反过来，承认有分析与综合的区分，即承认有分析判断，就是承认有同义性，承认可以作出确定的翻译。蒯因说：“进行完全彻底的翻译，分析假设是不可或缺的。”[3] 现在的问题在于，分析的假设是不能成立的，因此相信有意义存在，有精确的同义性，有确定的翻译，就是不能成立的。“我们可不可以说，在构想和支持分析假设的那些方式本身中终究对与那些假设完全相同的表达式的意义同一性给出了一种解释呢？”他的回答十分干脆：“不可以。”[4]

最后，他之所以认为传统意义实在论所说的意义不存在，是基于他所坚持的整体论。这一理论又叫“蒯因—杜亨理论”，是关于理论以及理论与经验的关系的观点。它有两个要点：一是认为不可能孤立地证实或证伪一个命题；二是认为一个命题在被证伪的过程中，可通过调整相关的理论和命题而得到保护。既然句子、命题、理论都与其他句子、命题、理论相互联系在一起，因此要准确地翻译其中一个，那是很难的，甚至是不可能的。正是基于语言的这一整体论性质，他提出了一个取代维特根斯坦著名口号“意义在于用法”的命题：“压根就没有意义”。他不赞成语

---

① 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第 58 页。

② W. Quine, “Ontological Relativity,” in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 147 - 148.

③ 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第 76 页。

④ 蒯因：《语词和对象》，陈启伟等译，中国人民大学出版社，2005，第 76 页。

言的命名理论，而提倡实用主义，如把语言看做工具箱中的一种工具（工具箱理论）。这也是他抛弃意义的一个原因。现在的问题是：没有意义是否就行不通呢？恰恰相反。他说：铲除意义就“像把绊脚石踢开了一样”①。

总之，根据他的意义怀疑论，“根本就不存在什么意义，既没有意义的同一，又没有意义的不同，只有隐含在外部行为中的行为倾向。对于自然主义来说，两个表达式在意义上是相同还是不同这一问题没有任何确定的答案。……根据这一标准，存在的是不确定的情况”②。

二 句法机与意义非实在论

这种意义非实在论的矛头对准的是意义的观念论或意向论。后者把意义归结为说者的观念或意向状态。因此在前者看来，只要证明常识和传统哲学据说的那种意向性或意向状态没有本体论地位，也就从根本上铲除了意义的存在资格。就此而言，意义非实在论也可称做意向非实在论。它是在蒯因的意义怀疑论基础上产生出的一种更为激进的意义怀疑论，通常被称做取消主义（eliminativism）或取消式的唯物主义（eliminative materialism）。其倡导者主要有罗蒂（R. Rorty）和费耶阿本德等，在20世纪80年代以后得到了丘奇兰德（P. M. Churchlanal）和斯蒂克（S. Stich）等的有力辩护。

取消主义在本体论上的革命主张是：常识心理学和传统哲学所说的意义、心理内容、表征、意向性是不存在的，例如，人们在解释某人出门拿雨伞这一行为时所提到的所谓的信念、愿望、担忧等有命题内容的态度就是不存在的。因为人脑中真实存在的只是神经元及其活动、过程和连接模式。从语言的角度来说，取消论认为：由于人身上根本不可能有信念之类的状态或实在，只有真实的神经过程和状态，因此相应的日常心理术语将随着成熟的科学的发展以及它们的术语的常识化而退出交流的历史舞台。纵观人类发展史，人类所使用的语言经常在变化，由于指称不明确、认识不准确、命名使用不当等而产生的语词即所谓的“前科学术语”常遭淘汰的厄运，如“以太”“燃素”等。“意义”“意向性”等也将如此，尽管现在没有遭淘汰，但迟早会如此。斯蒂克说：“受蒯因的影响，我一直

---

① W. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p. 56.

② W. Quine, "Ontological Relativity," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 144.

怀疑的是：关于意义和意向内容的常识概念具有完善性和科学上的有用性。”① “我的‘正式’的论点是：严肃科学的心理学不应利用常识意向概念，如信念、愿望等。”② 信念、愿望和别的命题态度是不存在的，常识心理学与真完全无缘。

斯蒂克自认为，他的取消论深受蒯因的思想的影响。他首先像蒯因一样对传统的意向实在论作了分析和批判。所不同的是，他的分析是从常识的内容归属开始的。他说：“大约20年前，认知心理学就表现出这样一种不断增长的趋势，即不是严肃地对待民间心理学的概念。‘信念’‘记忆’‘计划’之类的词语都悄悄地溜进心理学中来了，并得到了理论化。……常识中的大量词汇和理论几乎原封不动地为认知理论家所采用。这种不严肃的态度导致了一种有极强生殖力的婚姻。”例如，许多理论用了意向习语，而且根据不同状态的内容来表达规律和原则。认知科学家一直在从事的工作是说明：把内容归之于信念意味着什么。斯蒂克说：“这些理论有严重的问题。……我担心的是：从民间心理学中借用来的有内容的信念、记忆之类的术语恐怕根本不适合科学心理学的目的。我猜想：我们对把内容归属于信念所作的分析可以告诉人们：民间心理学和认知科学之间的这种婚姻的后代可能是一个残废。”③

先看内容归属。把意义或思想内容归属于某人或某种表达式，是人的一种常见的行为表现，专业一点说，这就是一种民间心理学实践。因为在日常生活中，我们一般人都有这样的实践，即把意向状态归之于自己和他人。比如：“我相信……”，这是自我归属；再如：“你或他相信……”，这是把意向状态归属于他人。如果将其形式化，那么就是：S相信P。在这里，S是某某人或动物，P是他所相信的内容。斯蒂克把P称做“内容语句”，它表明某人相信的是什么，或他有什么信念。意向实在论的问题在于：把归属与实在混同起来了，以为一当做了意向状态归属，就意味着被归属的人内部有意向状态存在。其实大谬不然。这正像

① S. Stich, “Narrow Content Meets Fat Syntax,” in B. Loewer and J. Key (eds.), *Meaning in Mind: Fodor and His Critics*, Oxford: Blackwell, 1991, p. 240.

② S. Stich, “Narrow Content Meets Fat Syntax,” in B. Loewer and J. Key (eds.), *Meaning in Mind: Fodor and His Critics*, Oxford: Blackwell, 1991, pp. 240 - 242.

③ S. Stich, “On the Ascription of Content,” in A. Woodfield (ed.), *Thought and Object*, Oxford: Clarendon Press, 1982, pp. 203 - 204.

“以太”“燃素”一样，我们过去常用它们解释某些物理化学现象，但后来事实证明它们是不存在的。为说明这一点，他提出了这样的问题：人的心理状态与归属所用的内容句子是什么关系呢？是不是一种被反映和反映的关系？是不是因为有心理状态（信念）存在，然后我认识到了它，进而说出来？

他的回答是否定的。他认为，人们之所以把某意义或心理内容归属于某人，不是因为他们看到了这个人身上真的发生了一种内在过程，而是由于他们早已有了一种心照不宣的理论即民间心理学。由于有这种理论框架，人们一旦看到了某行为，就会把某心理状态归属于他，就说他的心理有什么内容。质言之，归属不是根据实在作出的，因为人们根本不知道人内部的实在是什么样子，而是根据民间心理学作出的。因此现在的问题是弄清民间心理学的实质。

在斯蒂克看来，民间心理学并不是反映心理实在及其本质的理论，而是人们不加怀疑、甚至不知道，但会使用的一个假定。由于人们没有对它作批判反思，因此人们不仅认为它是真实的，而且认为民间心理学解释是因果解释。它似乎告诉我们，一心理状态与别的心理状态、与刺激、行为之间存在着广泛而复杂的因果相互关系。它还认为，信念等状态不是单纯的，无结构的，而是相反。它们由不同的因素所构成，例如，由许多观念、别的信念、愿望等所构成，而这个复合的信念又可成为别的信念的组成部分。人们在说明信念时，在说明一信念怎样由别的信念产生时，在说明它们的相互关系时，一般把它们与它们的内容等同起来了。至少相信其有心理内容是天经地义的。

斯蒂克强调：我们用意向习语描述和解释人的行为，就是把意向状态及其内容归属给作出了那行为的人。作了这样的归属并不等于被归属者身上真的有这类状态及其内容，因为谁都不知道被归属者身上真的有这些东西。我们之所以都心照不宣地相信人身上有这些东西，完全是因为我们每个人都有一种似乎天经地义的描述、解释图式，即民间心理学。而斯蒂克认为，有根据断言：民间心理学是完全错误的心灵理论，其本质、地位、命运与包含了“以太”之类概念的常识物理学并无不同。

斯蒂克不仅批判了意向实在论及其作为基础的民间心理学，而且对当代意向实在论所作的辩护和对意向非实在论的反击作了进一步的批评。福多是当代意向实在论的重要代表人物，其辩护和反击似乎最有影响，因此

斯蒂克的批判针对的主要是福多。

福多认为，如果意向状态符合下述条件，那么就是存在的（这是态度存在的条件）：（1）在语义上可估值；（2）有因果力；（3）常识信念/愿望心理学的内隐的原则适用于它们。根据福多的考证，意向状态完全符合上述条件，因此有本体论地位。在斯蒂克看来，意向状态不是语义上可估值的，也没有因果作用，更不适用于第三个条件。因此是不存在的[①]。福多根据认知科学对意向状态作了说明。他认为，心灵是一种特殊的计算机，这种计算机是句法驱动机。每一认知状态个例是一大脑状态个例。从其自身结构来说，它有自身特有的句法结构或形式，就像自然语言的句子有句法一样。因此每一状态个例属于一句法类型。认知过程是由有句法结构的状态所构成的有时间性的系列，如输入一句子，输出一句子，这种转换过程就是认知过程。很明显，福多的这种描述涉及三种因素：大脑状态、命题、呈现方式。它们的关系不外是：认知状态映射到句法状态之上，或后者反映了前者。而大脑状态与句法状态是同型的。对此，斯蒂克批评说，福多的看法是 20 世纪 70～80 年代比较流行的看法，其问题在于：试图用假定的具有意向内容的信念、愿望和别的心理状态，用假定的基于这些状态的、基于意向内容的相互作用的原则来解释认知和某些行为。在斯蒂克看来，这是一种十分错误而有害的婚姻，因此他风趣地说：“像我们这样的在科学背景下放弃了内容话语的人将在抛弃认知心理学婴儿的时候，还会将意向洗澡盆一起抛弃掉。”[②] 认知心理学要想健康发展，必须断绝与民间心理学的婚姻，因为民间心理学是有问题的。他说：“关于意向内容的常识概念在科学心理学中将无任何作用。”[③]

斯蒂克为什么要否定世界上存在着意义、内容之类的东西呢？他的一个根据是：世界上没有什么事物能例示或表现出意义、意向性属性，因此它们是神话。他说：“意向非实在论是这样的学说，它认为意义是神话，更明确地说，它主张：世界上没有什么东西例示了意向属性——意向谓词

---

① S. Stich, “Narrow Content Meet Fat Syntax,” in B. Loewer and J. Rey (eds.), *Meaning in Mind*, Oxford: Blackwell, 1991, p. 242.

② S. Stich, “Narrow Content Meet Fat Syntax,” in B. Loewer and J. Rey (eds.), *Meaning in Mind*, Oxford: Blackwell, 1991, p. 240.

③ S. Stich, “Narrow Content Meet Fat Syntax,” in B. Loewer and J. Rey (eds.), *Meaning in Mind*, Oxford: Blackwell, 1991, p. 240.

不适用任何事物。”[①] 如果这是正确的，那么我们通常把所谓的意义赋予所说的表达式，以为它们表达了意思、意愿，便是错误的。如果意向非实在论是正确的，那么我们从教科书中所学到的、我们教给学生的以及相互谈论的东西就都是错误的，有关的科学，如心理学、哲学，更不用说常识心理学，都将崩溃。这在福多看来，便意味着世界的末日来临，意味着我们种族历史上的最大理智灾难。

斯蒂克之所以否定意向性，还因为他认识到，对意向性的自然化没有希望，或者说已宣告失败。根据自然主义者的权威解释，所谓自然化就是为意向状态提供一组必要而充分的条件。斯蒂克指出：这一“计划是完全没有希望的”[②]。理由是：民间心理学的术语是前科学概念，其本体论压根就不存在。对此，可作这样的类比论证：就拿音素概念来说，“成为一个/p/或一个/b/意味着什么？如果你想要自然主义的回答，即用物理学或生物学术语提供充分必要条件的回答，那么恐怕你会大失所望”。对它们的攻击行为也是如此。意向习语的情形“看上去完全类似”，它们“不能被自然化”是“一个事实”[③]。鉴于为意向状态提供充分必要条件这条自然化的道路行不通，许多自然主义者又提出：意向性的自然化实质上是要对意向习语作概念分析或说明。但什么是概念呢？根据传统的观点，概念是反映一类事物之共同本质特性的思维形式，其内容可表现在定义中，例如，作为大多数谓词运用基础的或决定它们运用的概念或心理结构实际上就是在心理上得到表征的定义。但是根据维特根斯坦的观点和新的研究成果，事物中没有这样的共同本质，因而定义是不可能的。在斯蒂克等看来，既然概念本身是什么都没有弄清楚，那么我们怎么可能为意向习语提供概念分析呢？即使是按正统观点那样理解概念，把概念分析理解为下定义，这对于意向习语的自然化也是无济于事的，因为意向习语是不能被定义的。如果是这样的，那么由此可以说：意向状态没有因果力，或根本就

① S. P. Stich and S. Laurence, “Intentionality and Naturalism,” in P. French (ed.), *Philosophical Naturalism*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, p. 160.

② 斯蒂芬·斯蒂克：《什么是心理表征理论》，载高新民、储昭华编《心灵哲学》，商务印书馆，2003，第737页。

③ 斯蒂芬·斯蒂克：《什么是心理表征理论》，载高新民、储昭华编《心灵哲学》，商务印书馆，2003，第737～738页。

不存在涵盖意向属性的规律[①]。

还有自然主义者认为，自然化就是提供科学的说明，即根据科学原理说明有关术语所表述的基本属性。在斯蒂克等看来，这也是行不通的。因为要作这样的自然化，首先要确定的是：意向习语是不是自然类型的习语。最典型的自然类型谓词有：“水”或“金子”等。一谓词是否能被判断为自然类型的谓词，关键是作为它的外延的一切个例是否有某种基本属性。个别的项目变成基本类别中的成员，如把某一块金子说成是金子，这是根据所认识的某些基本属性，而发现那些属性是什么，则是科学的工作。例如，科学告诉我们：有79个原子是金子的基本属性；有 H_2O 这样的分子结构是水的基本属性。当自然类别的术语固定下来了，那么它不仅适用于命名的场合所出现的样本，而且也适用于宇宙中的、有相同基本属性的其他事物。意向术语究竟是什么性质的术语？是不是自然类型的术语？如果能证明它们是自然类型的术语，那么它表述的就是自然类型的存在。进而，它们就被自然化了。因此自然化在此意义上就是证明意向术语是自然类型的术语。但问题是，这是做不到的。因为“我们只需注意到：存在着无穷无尽的谓词，对于它们，任何人都不可能从科学上找到它们的基本属性”[②]。也就是说，即使是根据这种自然化方案，意向习语也不能被自然化，因为我们无法证明它们是自然类型习语，根源在于：无法在它们的外延中找到“基本属性”。如果意向习语不是自然类型的术语，那么就没有关于意向心理学的科学。因为这样的科学必须包含意向规律，而任何规律必须用自然类型的术语来陈述，既然没有关于意向状态的自然类型术语，因此就没有规律，而没有规律也就没有意向科学。

根据随附性概念说明意向性也可看做自然化的一种形式。斯蒂克认为，当我们把注意力集中于随附性时，我们不是使问题更易于解决了，因为人们对随附性有不同的看法，对意向状态随附于非意向状态，人们有不同的理解。既然如此，把一个有争议的、成问题的概念作为另一有问题的概念的基础，这显然是不合适的。总之，不管根据哪一种自然化方案，都无法将意向习语与科学概念结合起来，无法将意向的东西整合进自然秩序

---

① S. Stich and S. Laurence, “Intentionality and Naturalism,” in P. French (ed.), *Philosophical Naturalism*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 161 - 165.

② S. Stich and S. Laurence, “Intentionality and Naturalism,” in P. French (ed.), *Philosophical Naturalism*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, p. 167.

之中，将意向范畴整合到物理主义世界观之中。

根据取消主义的本体论图景，意义、意向性之类的东西在世界上没有本体论地位。斯蒂克认为，能存在的东西只有状态和属性。所谓状态类似于事件，是时间空间中的对象，或者说是时空中具有或多或少确定性的个体。状态可分成不同种类，一状态类型就是一类个体，或者说，由许多个例组成。属性是什么呢？从表述上说，属性只能由开型语句表述。从实在上说，属性是一个范畴的成员所共同具有的性质。在斯蒂克看来，意向性、内容、意义之类的东西既不能被看做状态，又不能被看做属性。

斯蒂克的论证走到这里，必然要面临人们一直在争论的一个棘手的问题：人究竟是句法机，还是语义机，抑或是同时包含上述两种机器的机器？他的态度很明确，那就是反对把人看做“语义机”，看做能表达和领会意义的存在，而主张人是句法机，也就是说，人的交流、内部加工过程都是句法的加工或转换过程。因此如果说人有心灵的话，那么这心灵就只能是对句法敏感、只能加工或转换句法而不能涉及语义的机器。如果说有心理表征的话，那么这里的表征也只能是纯句法符号，而没有什么语义性。他说：“认知状态……可以整个地映射为抽象的句法对象，就像认知状态中的相互因果作用，以及刺激与行为事件之间的因果关联，都可以根据认知状被映射的抽象对象之间的句法属性和关系来加以描述一样。”①

斯蒂克否认意向性之类的常识概念，但不否认心理表征概念，而且还认为，它可以成为认知科学的对象。不过，他强调：认知科学在研究心理表征时的任务再不是像以前那样，只研究内容。毋宁说，它的任务应该是：“描述这样的概念或知识结构，它们是人们对信念、愿望和别的意向状态的内容的日常判断的基础。”如果是这样，那么就得放弃以前那些“哲学研究”，而代之以认知科学的研究。在这个问题上，他赞同 R. 卡明斯的纲领。他们主张：应抛弃关于意向描述的日常语言以之为基础的民间心理学概念，进而建立关于认知的“正统的”计算理论。根据计算理论，“认知系统是自动地被解释的形式系统”。要建立这样的理论首先得提出一种关于认知计算理论的解释战略，即说明这种理论要解释什么，在这种范式中，成功的解释必须做什么。他们的研究方案是：首先确定表征在某种

① S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Sciense*, Cambridge, MA: MIT Press, 1983, p. 149.

特殊的、诉诸表征的科学理论或理论框架中的解释作用；其次说明表征是什么，应怎样说明它的本质及其作用[1]。

说心灵是句法机，就是说它是“由句法驱动的机器”（a syntax-driven machine）或“句法组成的机器”。根据这个观点，每一认知状态个例就是一大脑状态个例，它的基本类别是由某种或别的神经生理属性决定的。不过，这些神经生理状态的个例也可认为有句法结构，就像自然或形式语言中的句子个例有句法结构一样。即是说，每一认知状态的个例都可认为从属于一句法类型，或有句法形式，正像每一英语句子有句法形式一样。认知过程就是由这些有句法结构的状态的历时性系列构成的。之所以说认知的心灵是一种计算机，根据在于：控制这些认知过程的机制或结构“只对句法属性敏感”。斯蒂克强调：在研究表征时，重点应放在句法或形式结构之上。他借鉴人们对内容的“宽”“窄”划分，创造了一对新概念：瘦句法（skinny syntax）和肥句法（fat syntax）。他认为，这种划分是根据两个人身上的状态个例是否属于同一句法类型这一标准。例如，如果一个例与别的个例的因果相互作用模式是相同的，两个模式能为句法对象中的适当系统中的相同形式关系所把握，那么这种句法就是瘦句法。如果两个例与别的个例的因果相互作用模式相同，且与输入、输出的因果相互作用模式也相同，那么这种句法就是肥句法。计算心理学中所用的句法是肥句法。他说：“我所论证的是：基于窄内容的分类和基于肥句法（或在这里的瘦句法）的分类之间存在着重大的差别。在许多情况下，句法分类从根本上说更为精密，可以作出更为根本的区分，这是窄内容分类所无法相比的。有许多例子，在那里，两个信念状态个例即使在它们的窄内容上相同，但肥句法却不同。理由在于：我与福多一样承认，认知性心灵是‘句法机’，控制认知过程的机制‘只对句法属性敏感’。如果这是对的，那么描述认知过程的原则就可以用句法术语来表述，它们比用窄内容表述的原则更加精密，计算理论的原则将为具有不同肥句法的认知状态描述不同的因果相互作用模式。”[2] 斯蒂克对宽内容和窄内容均持否定态度。他说：“常识心理学的宽内容分类学太粗糙、太依赖于情景、太不可靠，因此在严

---

① 高新民、储昭华：《心灵哲学》，商务印书馆，2003，第730～738页。

② S. Stich, "Narrow Content Meets Fat Syntax," in B. Loewer and J. Rey（ed.）, *Meaning in Mind*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 249.

肃的科学理论中是没有用的。窄内容继承了所有这些缺点。”[①] 尽管抛弃了这一对概念，但他认为，这对有关解释不会有什么影响，因为肥句法和瘦句法这对范畴可对以前由意向性、内容等解释的东西作出更好的解释。

三　解释主义及其对传统意向主义的巧妙颠覆

在一般人的印象中，重视对理解和解释的哲学研究是欧洲大陆哲学的一个特点。其实，在英美尽管没有出现像德法那样的“席卷各个角落”的解释学“风暴”，但也有对之重视的表现，并形成了自己独具一格的解释理论或解释主义（interpretivism）。戴维森就是其倡导者。当然，英美流行的解释主义在解释的对象、旨趣和哲学的性质特征等方面都有自己的独特之处。首先，就拿戴维森的投射性解释主义来说，尽管它要解决的核心问题也是解释、理解如何可能这类问题，但它关心的解释对象不是书籍、绘画之类的文本，而是人的话语和别的躯体行为；其次，解释主义要揭示的解释何以可能的条件主要是非语言的条件，尤其是心理条件；最后，解释主义是带有整体论性质的哲学理论，正如戴维森把他所要把握的任何对象看成是具有整体论性质的东西一样，他所建立的哲学、所提出的任何一种理论也都具有整体论的性质。他从不把他的某一论著或某一学说看做某一哲学分支内的成果。他对解释的哲学研究也是如此，我们不能绝对地把它划入本体论或认识论或人文社会科学方法论的范畴。在他的解释理论中，他似乎只是在研究理解或解释这样一个非常专门的问题，但是他在由此切入进去以后，试图回答的则是极为广泛、而且非常重大的哲学问题，例如，意义问题、行动哲学的问题、心灵哲学的问题，当然还有解释学、认识论、本体论的问题。

作为关于意义和意向状态的特殊理论，解释主义另辟蹊径，为解释传统的意义、意向问题提供了一种全新的、耐人寻味的思路。它不直接思考意向状态是什么、与物理过程是什么关系，而把回答理解和解释人的言语行为如何可能这一问题作为它的出发点；经过对解释条件、根据丝丝入扣的探讨，最终形成了一种全新的理论。其基本观点是：人本无心灵，本无意向状态，没有意义实在论所说的那种实在的意义，它们是我们的解释性投射的产

---

① S. Stich, “Narrow Content Meets Fat Syntax,” in B. Loewer and J. Rey (ed.), *Meaning in Mind*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 250.

物。质言之，意向性、意向状态、意义不是像自古以来人们天经地义地认识的那样，是实在地进化而来的，而是人为了解释的需要而设定的。

(一)“彻底的解释”与心灵的解构

在观察人际交流时，人们不难发现这样一个显而易见的事实，即人们能相互理解对方的言语和行为，每个人既是说者、被解释者，又是听者、解释者。不仅如此，人们还能对自己完全不熟悉的人及其言语作出解释，例如，理解外国人及其言语行为。这样的解释就是戴维森所谓的彻底或从零开始的解释（radical or from scratch interpretation)。因为在解释之前，解释者对说者的语言和心理状态一无所知。要理解这种话语，哪怕是其中一个句子，解释者必须学到理解所需的一切条件或知识，尤其是非语言的知识，而这是可以做到的，因为现实生活中有许多人掌握了母语之外的语言。即使是完全不懂外语的人，面对一种从未接触过的、完全陌生的语言，也能在具备了相应的条件时，对操这种语言的人的言语和行为作出理解和解释。现在的问题是，理解、解释他人的话语和行为是如何可能的呢？这一问题就是戴维森的解释理论的出发点。在这里应注意的是，解释的问题有经验的和哲学的之分。戴维森强调说：“我并未把下述经验问题与哲学问题混同起来，所谓经验问题即我们实际上是怎样理解说者的，所谓哲学问题即这样一种理解的必要和充分条件是什么。我强调后一问题，不是因为我认为它让我们有可能接近关于语言学习和运用的心理学，而是因为它有助于澄清交流的重要哲学意蕴，这是哲学家和心理学家以前所不知道的。”[1] 在他看来，这个不为人知道的东西主要是解释所依赖的非语言的条件，因为一个人能对一个外国人的言语行为形成理解足以说明：存在着一些非语言的知识资源。

戴维森认为，解释者之所以能够理解说者的话语，首先是因为解释者有这样的非语言的知识和假设，即说者是有理性的，他与解释者有共同的世界。戴维森把这种知识资源称做宽容（charity）原则或“合理接纳”(rational accommodation）原则。他说：它“是表述下述事实的一种方式，即具有思想、价值和言语的造物一定是有理性的造物，一定像我们自己一样是相同的客观世界的居民，一定像我们一样具有起主导作用的价值

---

① D. Davidson, “The Social Aspects of Language,” in B. McGuinness et al. (eds.), *The Philosophy of Michael Demmett*, Durdrecht: Kluwer, 1994, p. 3.

观"[①]。由此可以看出，宽容原则有三个预设：一是强调说者是有理性的，即合理性假说；二是强调主体间性，强调说者与解释者有共同的、主体间的世界，说者的话语就指向这个世界；三是关于共同的价值观的预设。如果没有这些设定，解释就是不可能的。就拿第一个预设来说，解释者之所以能判定说者的言语行为有意义，根源在于前者断言后者有这样或那样的信念，因为有信念才会赋予言语以意义。之所以如此，又是因为说者是有理性的。因此"我们在不具备关于说者的信念的大量知识或没有作出这种假设的情况下甚至无法迈出朝向解释的第一步"[②]。

要理解说者及其言语，还离不开复杂的能力，其中首要的能力是能把听到的话语与真值条件关联起来，换言之，你要理解说者的话语的意义，你首先得有关于待理解话语的真值理论，你能把真值条件归之于说者所说的或可能说出的句子。戴维森说："对于说者而言的真值理论就是一种意义理论，……关于那种理论的明确知识足以使人理解那个说者的话语。"[③]由此看来，说者的话语是否有"意义"，取决于解释者有相应的真值理论。这里还有一个问题，由上仿佛可以得出结论：说者在说话时有想表达的意义，意义是话语之外或之后的另一实在的东西。其实不然，戴维森这里所说的意义和意向状态一样，并不是说者实有的，而是解释者归属或强加于他的。另外，戴维森的确有不同前述意义怀疑论的一面，因为他并未明确否定意义。但根据他的意义理论，这里所说的"意义"并不是传统意义理论所说的意义，即不是一种实在，而毋宁说是人的一种倾向。例如，解释者在某语境下听到说者的某些语词，就有一种把它们与某真值条件关联起来的倾向，这就是所谓的意义。同理，说者说出了什么，其实表现出来的也是这种把话语与某种真值条件关联起来的倾向。在话语与真值条件之外并无意义和意向之类的第三种存在。这就是他的真值条件语义学的实质。在戴维森那里，人内部真实存在的有本体论地位的东西只有行为及其倾向，意向、意义是为了解释的需要而强加于或投射于人的。

这里有这种情况，即一个说者的一句话可能成为许多解释者的解释对象。而许多解释者运用自己的决策理论、真值理论以及宽容原则会对同一

---

① D. Davidson, "Expressing Evaluation," *The Lindley Lecture*, Lawrence: Kansas, 1984, p. 18.

② 戴维森：《论概念图式这一观念》，见牟博编译《真理、意义、行动与事件》，商务印书馆，1993，第127页。

③ D. Davidson, "The Structure and Content of Truth," *Journal of Philosophy* 87 (1990): 312.

句话形成不同的乃至相互对立的解释。而且，它们可能都是正确的。戴维森也承认这一事实，并把它称做解释的不确定性。他说：“因为存在着许多不同，但同样可接受的解释行为主体的方法，因此如果愿意的话，我们便可以说：解释或翻译是不确定的。”①

正是从解释不确定性这一命题中，戴维森引出了重要的心灵哲学结论，即关于心灵的投射理论。他一反传统的实在论的、镜式的心灵观，认为我们关于意向状态的观念，不是关于客观存在的东西的反映，因为根本就不存在信念之类的意向状态。也就是说，我们在解释说者时尽管可以说“他有某某信念”，但这句话并不是陈述句，而是归属语句。信念等是解释者为了解释他人的言语行为而“强加”或“投射”于他的。在这里，戴维森发起了一场名副其实的“哥白尼式转变”。他主要借助于测量图式的类比说明了这一点。他强调，在解释中，对命题态度所作的归属，类似于对温度、长度或位置所作的归属。在后一类归属中，我们利用的是简单的公理系统中得到有序组织的数量属性，如“28℃”“5 米长”等。说地球有经度、纬度，这都是我们加之于地球的。他说：“正像在测量重量时，我们要用到一些有这样结构的工具一样，通过它们，我们可以表示有重量的物体之间的关系，同样，在归属信念状态（以及别的命题态度）时，我们也需要一些相关的东西，它们能让我们跟踪各种心理状态的有关属性。在思考和谈论重量时，我们没有必要假定：物体有像重量之类的东西，同样在思考和谈论人的信念时，我们也没有必要假定有像信念……之类的东西。因为在我们描述心理状态时提到的东西并没有任何心理和认识上的作用，正如数量没有物理作用一样。”② 同样，把意向性、命题态度归之于人，这完全取决于我们对之所作的解释，而解释之所以出现，首先又是因为我们每个正常人都有一种“解释理论”。如果人真的有意向性和信念之类的内部状态，那我们只能有唯一一种正确的描述和解释方法，而事实上，我们对人及其行为有多种多样的描述、解释方法，如设计的、功能的、物理的、机械的等。即使是诉诸命题态度来解释，对同一行为也可提出多种不同甚至相互矛盾的解释，如有的可能说这一行为根源于信念 p，

---

① D. Davidson, “Three Varieties of Knowledge,” in A. P. Griffiths (ed.), *A. J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge: Cambridge University Press., 1991, p. 161.

② D. Davidson, “What is Present to the Mind,” in J. Brand et al. (eds.), *The Mind of D. Davidson*, Amsterdam: Rodopi, 1989, p. 11.

有的可能解释说它根源于信念 q。他说："正如蒯因在讨论本体论的相对性时曾指出的那样，可能依然有选择另外一些本体论的余地，从而有选择另外一些对于对象语言中的谓词作出解释的系统的余地。"[①] 如果对一言语行为的解释不是唯一的，而是不确定的、多种多样的，那么便可以断定，各种解释图式归属于被解释对象的那些意向性和命题态度就不是真实存在的东西。基于这些分析，戴维森得出了与取消论大致相同的结论：当我们把命题态度归属于说者以解释他的行为时，"我们并没有触及任何实在的东西"[②]。如果要追问它们是否实有，那么就像我们用经纬线描述了地球上的某一方位之后再去在地球上寻找经纬线一样是愚不可及的。这样一来，戴维森通过对解释的探讨，最终便实现了对传统意向观念的解构和对潜藏在大多数人心底的二元论幽灵的颠覆。

综上所述，说说者有心、有意向性、某话语有某意义，这依赖于解释者所具有的知识。但这种知识又是从哪里来的呢？戴维森认为，它们是错误的概念化的产物。根据已有科学的观点，真实存在的东西是物理事物及其属性，如力、倾向性等，它们是产生运动变化的原因。就人来说，人的行为也是由人身上的力、行为倾向产生的。因此对行为的合理的科学解释应是诉诸这些实在及其力的解释。但是创立民间心理学及其概念（意向性、意义等）体系的古人不知道这一点，当看到人做出这样那样的行为时，在寻找原因对之作出解释时，不知道人身上存在的客观的力和行为倾向，便发挥想象和推理的作用，设想行为后面有一类特殊的存在，并用"意向"等词语加以表示。不仅如此，在构设关于世界的概念体系的过程中，他们还把它们提升为自然类型概念，以为心灵享有与身体一样的地位，信念享有与物理事物同等的地位，并相互具有因果关系。

不过，这里还有这样一个问题，即在有些测量中，尽管测量所用的图式是不确定的、可变的，但也有不变的东西，例如，在用米、英呎、市尺测量对象时，对象有长度这样的量的客观不变的规定性。正是有了它，不同的标准才能相互转换。意向归属中有这样的不变的基础结构吗？戴维森认为，在长度测量中，不变的结构是由对象及关系构成的。但在意向归属中，看

① 戴维森：《信念与意义的基础》，载牟博编译《真理、意义、行动与事件》，商务印书馆，1993，第 94 页。

② D. Davidson, "Interpretation: Hard in Theory, Easy in Practice," in M. D. Caro (ed.), *Interpretations and Causes*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 36.

不到这样真实存在的对象。因为我们是用句子来归属意向、用句子来记录它们的，而句子因解释图式的不同而不同。如果存在着客观的对象，那么就不会有这种任意性。更重要的是，这里没有不变的东西，例如，一种图式下的信念 p，在另一图式之下可能是信念 q。另外，一种图式中的命题态度也没有必要映射为另一图式中的命题态度，例如，在一种解释中，行为 B 被解释为“发信号”，而在另一解释中，它可被解释为“手的一抓”。再进一步，前者要用命题态度来解释，后者则没有这样的必要。

如果非要追问不变的东西，那么充其量只会追溯到言语行为的倾向上。戴维森说：“令人满意的理论是这样的理论，它提供了关于言语行为和倾向的可接受的说明。”[①] 也就是说，如果非要刨根究底地追问人身上有没有意向性，有没有命题态度，追问行为后面的决定因素，那么完满的解释理论只能回答说：那就是行为倾向，只有行为倾向才是各种不同解释图式中不变的节点，但可惜的是，常识的解释图式没有看到这一点。如果认识到“信念”等心理语言表示的不是虚幻的原因，而是力、倾向之类的东西，那么便朝正确方向迈出了关键的一步。这正是戴维森的个例同一论的基本思路。

（二）解释主义与整体论

戴维森在意向、意义等问题上还表达了十分丰富的整体论思想，即认为一意向状态不能离开别的意向状态而存在，一意义不能离开别的意义和意向状态而存在。这似乎表达了关于意向、意义的实在论思想，而与解释主义的旨趣相悖。是否是这样呢？

诚然，整体论是贯穿于戴维森哲学中的核心思想，也可以看做他的解释理论的基础。它的基本观点是：一集合内的不同要素只有相对于其他要素才能被确认、被个体化，因此不同的要素在整体上是相互依赖的。它有多种形式：（1）构成性整体论：整体离不开构成它的部分，具有构成的特征，而部分也离不开整体，只有在整体中才能得到理解。（2）认识整体论：信念与别的信念是相互依赖的。（3）解释整体论：解释说者的话语，依赖于许多相互联系的条件。（4）方法论的整体论：理论应当述及全部可得到的证据，或者说，某些理论约束应适用于作为整体的材料集

---

① D. Davidson, “The Inscrutability of Reference,” in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 237.

合。（5）心理学整体论：心理王国是由部分之间的关系构成的，这些部分（信念）又由部分之间的关系构成。心理学的东西具有统一性和一致性。（6）意义整体论：一理论中的句子隐含着其他句子，而且为其他句子所隐含，句子在意义上不能与别的句子分割开，且意义与信念也有不可分割性。

在蒯因那里，还有关于信念的整体论，它是上述整体论的最深刻的根源。它认为，信念是别的信念网络的组成部分，它本身也是由许多信念组成的。它与别的信念相互依赖，一起构成认识结构。蒯因所说的整体论，不仅是一种认识论理论，而且还是一种本体论理论。戴维森的整体论思想是在蒯因启发下形成的，但又有自己的创新。其主要表现在：第一，他提出了更为广泛的整体论。因为他把意义与信念不可分的思想发展成为意义和信息不可分的思想，从而使他得到了一种新的本体论，即马尔帕斯（J. E. Malpas）所说的心理学整体论。第二，放弃了蒯因关于刺激意义的观点，提出了这样的观点，即说者在大多数情况下是根据他们的环境中的对象和事件被解释的，而且有这样的预设不可否认，即说者和解释者有共同的世界。第三，翻译被认为是更大的解释工作的一个方面。因此戴维森研究的重点便从翻译过渡到了解释。

戴维森比较重视心理学整体论。它的基本观点有这样四个方面：第一，心理的东西本身在构成上、结构上、特征上是相互联系的。戴维森特别重视信念，对它的整体论特征论述较多。例如，要把“相信冰融化了”这一信念归属于某人，必须同时考虑到他的其他一切有关信念，如他关于冰的本质的信念，关于冰与水、冷、液体等的关系的信念。第二，它强调：试图描述和解释某个领域的现象的理论也具有整体论的特征，这些理论是由心理现象的整体论构造所决定的。第三，归属心理态度，也具有整体论的性质。他说：“一个归属依赖于许多——无穷无尽——的假定。”①如只有当我们有关于某个人的与“雪是白的”有关的命题态度的确认，才能把这信念归属于他。为什么归属和解释必须整体论地进行呢？因为只有当我们认识到特定的信念与其他信念、选择、意向、希望、期盼等是一致的时候，我们才能说明这些信念，才能根据言语行为把它们归属于人。这

① D. Davidson, “Paradoxes of Irrationality,” in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 304.

也说明心理的东西具有整体论的性质。第四，实践推理和行动具有整体论的性质。因为实践推理例示的是心理的相互关联，同时也依赖于这些关系。行动也不例外，因为它是由信念等命题态度决定的。后者有整体论特征，前者也一定如此。从否定的方面看，整体论反对将意义形式化的企图，还强调：不可能对有关概念作出还原论说明。

戴维森的心理整体论所涵盖的范围主要是有命题内容的、合理性的心理现象，尤其是命题态度与行为。这种整体论反映了他对心理世界的本质结构的认识，同时也是他解释人的行动、人的话语及意义的前提。就它的内在结构来说，它又是以态度整体论为基础的。所谓态度整体论就是指这样的看法，它认为，信念与信念、与别的态度是相互联系、相互依赖的。要解释一信念，离不开态度的关系之网。为什么态度整体论对于一般的心理整体论有优先性、基础地位呢？主要是因为，态度整体论是一个根本性的概念，关于意义与真、意义与信念这两对概念都源于此。因为意义与信念的相互联系主要是由于话语一般是表达信念的，同样真与意义的相互依赖性是根源于：我们要说的意思依赖于我们所相信的，所相信的又依赖于我们认为是真的东西。主张心理整体论依赖于态度整体论又是建立在这样的预设之上的，即心理系统是态度系统，至少就主流来说是如此。因为戴维森认为，心理事件的王国是可用命题态度的语言描述的王国。

心理整体论是与他的合理性原则密切联系在一起的。在他看来，心理的东西具有整体的特征，而这一特征又隐含着相互联系。相互联系有多种形式，例如，有的信念联系在一起是由于主观材料的相似性，有的则是由于这些信念为同一主体所持有。整体论特征所要求的联系当然是来自于不同心理要素的结合、组合、协调一致的那种联系。这种相互关联也就是心理要素的一致性、连贯性、协调性。这种连贯性既涉及态度的一致性，也涉及不同态度之间的蕴涵、确证、加强等关系。总之，说心理王国有整体论特征，就等于说它们受到了连贯性或相互关联性原则的约束，而这样说又意味着心理王国具有合理性。换言之，心理的东西是由合理性原则所制约的，而合理性原则又依赖于态度与行为之间的连贯性，连贯性原则又根源于心理王国的整体论特征。

既然合理性原则是心理的东西的整体论特征的必然体现，那么什么是合理性呢？戴维森认为，合理性是心理的东西的构成原则，也就是说，信念、愿望、行动等本身是由合理的联系构成的，这种联系存在于它们之

间。换言之，合理性就是态度、行为等之间的协调性、连贯性。有信念、行动发生，总是有它们的合理的理由的，例如，行动就是以信念、愿望为理由的，对行动的解释就是理由解释，这种解释也可看做因果解释。戴维森对合理性的这些规定可以看做对合理性的内在标志的说明，除此之外还有一个外在的标志。他说“成为合理性的动物就是有命题态度”[1]，而有命题态度就是有运用语言的能力，即成为语言的运用者。他说：合理性是“一种社会的特征，只有交流者才有合理性”[2]。总之，合理性有两方面的表现，一是表现为态度、行动等之间的相互关联，一是表现为有命题态度、有语言运用的能力。这两者是密切联系在一起的，共同体现了合理性的特征。

就整体论与解释理论的关系来说，前者包含在后者之中，扎根于后者之中，又是后者的理论基础。因为在他的解释理论中，他的整体论摧毁了这样的解释观念，即解释可以用个体主义的方式完成。它告诉我们，一般的心理学，不仅仅是言语的解释，都不能根据个体的心理状态来加以解释，因为个体不能与世界相分离，不能与共同体相分离。在这方面，他与普特南等有一致的地方，因为他们都强调环境的、文化的、社会的因素对意义、解释的作用。戴维森说：“注意到这样的事实，即一般的心理状态……可部分根据它们与社会和其他的环境的关系来加以认识，是正确的。”[3] 但是相对于戴维森的整体论来说，他们的思想仍属于某种形式的局部主义、还原主义。因为戴维森的整体论不仅强调世界、共同体、人、文化、社会，而且强调心理态度、结构的整体论。在他看来，只有在整体论的背景下，才能理解意义和解释本身。

从上面的考察，我们似乎可得到这样的印象，即当他强调心理状态、意义具有整体论性质时似乎承认它们是实有的，因而似乎违背了他的投射主义。其实不然。因为他所说的整体论性质指的并不是实在的性质，而是我们描述和解释对象所用的概念图式或解释理论的性质。说有心理的概念

① D. Davidson, "Rational Animals," in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 473.

② D. Davidson, "Rational Animals," in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 480.

③ D. Davidson, "Knowing One's Own Mind," in D. Davidson, *Inquiries Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 447.

图式，并不意味着它是实在的一种反映，同样，说有物理的概念图式也不意味着有物理的实在。实在只有一个，但可用两种图式去描述和解释。就像对象的量的规定性只有一个，我们既可以用“米尺”又可以用“市尺”去度量一样。

戴维森的心理整体论不仅与解释主义没有矛盾，而且在心灵哲学中有重要的意义。在《论概念图式这一观念》一文中，戴维森把主客二分、私人世界与公共世界二分、心物二分、图式与内容的二分等各种形式的二元论称为“经验主义的第三个教条”[①]。他试图用概念相对主义（conceptual relativism）化解这类二分法，认为它们实际上是概念的归属方式，或人的解释方式、描述方式。实在世界中并无这种二元对立。根据整体论，不存在孤立的心理世界和非心理世界，也不能脱离某一对象的实际关联去说明它。例如，就心理而言，就不存在一个私人的、主观的、孤立的心理王国。他强调，我们不能把心理王国设想成内在于个体的王国，或者独立于他生活于其中的世界的王国。心理王国不仅不独立于世界的王国，而且它还是不确定的。

（三）解释主义的真值条件语义学

众所周知，戴维森在语义理论中做出了重大的贡献。他运用塔斯基的真值理论来阐发关于自然语言的意义理论。以前，人们一般承认意义与真有密切关系，而戴维森进了一步，把塔斯基的真值理论看做意义理论的基础和基本结构。蒯因称赞说：“这是语义学中的重大进步。”[②]

塔斯基的真值理论原本不是要一般地说明真的本质，而是一种定义真的谓词的方法。其要点是：句子的真就是句子的构成要素的真的函数。他对真的定义，强调的是满足，即整个句子的真是由被满足的句子的功能或函项（function）决定的，而不是由对象系列所决定的。他感兴趣的是真，尤其是指称，而不是意义。当然，他假定意义接近于真，可用意义来理解真。而戴维森作了颠倒，用真来把握意义。他认为，真是重要的、原始的概念，通过具体剖析真的微妙结构就有望把握、理解意义。为什么是这样呢？

---

① D. Davidson, "On the Very Idea of a Conceptional Scheme," in D. Davidson, *Inquiries Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 189.

② W. Quine, "On the Very Idea of A Third Dogma," in *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, p. 38.

戴维森认为，真是原始概念，在此基础上可说明意义概念。一语句有某种意义，即“S意指P”，就是因为“它是真的”，因此可用后者加以替换。某句子S如果有意义，就可替换为“S是真的，当且仅当P”。例如，“‘雪是白的’为真”在外延上就等于“雪是白的”。另外，“真”谓词的使用与下述通常的直觉也是一致的，即一句子的意义可通过说明该句子的真值条件而得到描述。再者，意义理论是理解说者的全部解释理论的一部分。因为要理解说者的某一句话的意义，就必须理解这个人说话的环境、动机、目的，以及整个人，包括他的语言和非语言行为，态度与环境等。因此理解说者的话语意义是一项整体论的事业。而这种整体论的理解与把握他的真的信念密不可分。例如，要解释说者，我们所做的事情就是“翻译”他的话语，而这种翻译是这样完成的，即把他的话语与他坚持或确信为真的东西关联起来。可见真与意义密不可分，真是意义的关键性因素。对真的研究同时也是对意义的研究，因为意义的结构反映、映射的是真的结构。因此他说：“真在理解语言中有核心的作用。”[①]

与这一对概念（意义与真）一样，意义与信念这一对为蒯因特别重视的概念，经过戴维森的重新论述也成了戴维森的意义理论的重要内容。这几个概念实际上形成了一个整体论的三位一体（意义、真、信念）。戴维森认为，信念与意义的相互依赖性像蒯因所说的意义与信念的不可分割性一样，是自然语言意义理论的重要原则。而意义理论又是解释理论的核心内容、必然环节。因为要确定说者相信什么，就必须解释他的话语，反过来，要解释他的话语，又必须分辨他的信念。而且，怎样解释特定的话语，归属什么样的信念，这都依赖于我们所采用的意义理论和信念理论。话语的意义依赖于说者的信念，因为话语是表达信念的，同样信念归属于说者又依赖于对话语的解释。总之，意义与信念是一个理论的相互关联的构架。

意义与信念的相互依赖性必然导致解释的不确定性。例如，你想根据对说者的信念、愿望的了解去把握他的话语的指谓，就变成很困难的事情，因为你没有办法把思想、信念、愿望、意义所起的作用清楚地区分开来。他承认，他所说的解释不确性与蒯因的翻译不确性有联系，但有程度

① D. Davidson, “The Structure and Content of Truth,” in D. Davidson, *Inquines Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 300.

上的差别，即比蒯因所说的不确定性要小，因为戴维森的理论坚持了宽容（charity）原则。

戴维森似乎承认了意义和信念之类的意向状态的实在性，因此似乎背离了解释主义原则。其实不然。只要真正理解了他的解释理论的实质，那么就一定能认识到，它既是一种解构性的信念理论，又是一种解构性的意义理论。为什么有这样一箭双雕的作用呢？这是因为它包含着对人类阐释世界的方式的深刻而独到的洞察。一方面，在他看来，解释活动不同于自然科学说明世界的方式，但另一方面又有共同点，例如，自然科学不仅要用质的描述方式和评价方式，而且要用各种数量尺度，正是后者使人们能对所研究的对象作出评价和测量。戴维森认为，对言语之类的行为的解释也是这样。解释者不仅要把被解释者放在聪明、愚蠢之类（质）的范畴之下，而且还要形成一种多维的评估尺度，正是这些尺度让解释者从不同的方面对被解释者作出详细的描述和解释。信念、意义等正是这种尺度。

在戴维森看来，语言不是一种标签，而是人类行为的复杂形式，信念、意义正是描述人的成功的相互作用的手段。意义不属于解释者描述和说明的东西，而是他进行描述、说明所用的工具。语言使用者并没有心灵，其内也没有信念、意义之类的对象，他们也不可能借助语言来表现信念和意义，因此解释者的任务就不是重构、反映被解释者内在的事实。质言之，意义不过是我们说明被解释者的某些语言行为的手段。再则，没有办法把意义理论与信念理论分割开来，因为两种理论是借助同一的分解办法把握同一主体所产生的两种结果。他说：“解释的问题就是要有根据地抽象出一种可行的意义理论和一种可接受的信念理论。”[1] 如前所述，后一种理论的基本观点是：信念等命题态度像经纬线一样，并不是实在的存在或属性，而是一种测量工具。意义也是如此。打开人的大脑，既找不到信念，也找不到意义，当然也找不到心像、观念之类的东西。说某人的话语表达了什么信念、意义，不存在对与错，只存在好与坏的区别。正像量一个柱子的高度一样，既可用市尺来量，又可用米尺来量，两种度量的结果，不存在哪个比哪个更正确，只有好与坏的区别。同样，说某人讲出的话表达了什么信念，有什么意义，仅只是一种描述和解释的方式，除此之外，还可用其他的方式，如用行为主义和生物学、脑科学的术语去描述。

---

① D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 2001, p. 196.

它们之间不存在对错的差别，只存在好与坏的差别。这也可以证明意义、信念不是实在的存在，而是描述、解释的手段。

意义的出现离不开关系也足以说明它的本质。例如，意义是由于语言的使用，由于解释者与被解释者之间的“共鸣”而形成的某种东西。也就是说，意义离不开关系，而不是话语独有的东西。如表达式不可能仅凭自己就意指某物，它有意义离不开解释者。因此意义的构成要素，一是说者以某种方式说，二是听者以某种方式予以解释。他说：“意义是从这此状况之中获得自己的生命的，在其之下，他想（假定或希望）他的话能以某种方式得到理解。”① 就像一块小木头如果不为两个棋手在棋盘上下，就不能成为棋子一样。由此可以得出这样的结论：意义不是被表示的东西，而是能实现某种成功共鸣的东西。

如前所述，意义概念以真的概念为基础。而真是不能根据自然科学予以解释的东西，真也不可能还原为我们描述物理世界时所用的术语，它是为这样的描述所预设的概念。例如，在研究原始人的图腾崇拜行为时，我们会发现：每个人都有自己的图腾崇拜，并认为它是“我的祖先”，当碰到这种作为图腾的动物时，便对之顶礼膜拜。假设，我们在看到某原始人把一个动物（其实不是他的图腾）当做他的图腾时，我们便会说他做错了。问题在于：我们怎么知道他错了？是什么使我们相信那动物不是他的图腾？要形成这种信念，一定得根据他所属的家庭成员的行为，即把后者作为对错的标准。如果发现他的行为与后者的不一致，那么便可说他是错误的。可见，我们关于他错了的信念一定是根据某种所观察到的不一致而形成的。这就是说，我们在这里有一个预设，即把别的人的行为或他自己以前的行为作为正确的。换言之，要形成关于某原始人的行为或话语有错误的看法，要把错误的信念、意义归属于他，我们必须同时把正确的信念和意义归属于他。这就是在作彻底解释时为什么要坚持宽容原则的原因。如前所述，所谓宽容原则即是在解释别人的话语时，必须把真和假的范畴归属于它，即必然要用到这些范畴。例如，要理解某物有心灵，我们必须这样理解，即认为它从属于真和假的范畴。要知道某物是客观的实在，必须认识到它是这样的事物，即它能为心灵从真或假的方面来加以把握。他

① D. Davidson, “The Social Aspect of Language,” in B. McGuiness et al. (eds.), *The Philosophy of Michael. Dummett*, Dordrecht: Kluwer, 1994, p. 11

说：“交流以及它所预设的关于他心的知识是我们关于客观性的概念以及我们认识到真实信念与错误信念的基础。……心灵共同体是知识的基础，它提供了一切事物的尺度。”① 既然真的概念也是一种工具性的东西，有约定的性质，因此，以之为基础和基本结构的意义概念更是如此。

总之，从否定的方面说，戴维森反对把语言结构当做世界结构的摹写，即反对语言的表征论、命名理论，同时也不赞成说，世界的结构是语言的结构的标记，也就是说，反对一切基于图式与内容二元论的语言观；虽然，他也反对笛卡尔和洛克等理性主义者把意义当做心灵中的实在、能通过言语从一个心灵流向另一心灵的意义实在论。从肯定的方面说，他坚持的是意义的投射主义。而这种主义表面上承诺了意义概念，实际上是对传统意义理论的一种独具匠心的颠覆。这样说的根据在于：20 世纪 30 年代以后，意向性研究在行为主义、实证主义和语言哲学的冲击下，伴随着物理主义的发展，出现了所谓的“本体论”变革。哲学行为主义、同一理论、取消主义等都是它的理论表现。它的主旨在于：在心灵哲学中“祛魅”，即要驱除意向性、意义的神秘性，解构传统的观念，颠覆潜藏在我们大多数人心底的二元论幽灵。戴维森的投射主义是这一变革的较为激进的形式。它不仅从根本上抛弃了传统的作为实体的意向、意义观念，而且也否定了主张心灵是属性或功能的观点。在他的心灵哲学体系中，除了还保留有作为纯粹语词的“意义”“意识”“意向”“信念”之外，他几乎完全与传统“决裂”了。对此，罗蒂给予了极高的评价，认为它代表的是西方形而上学发展的第三个阶段，可看做“当代分析哲学中整体论派和实用主义派的最高发展”②。这一评价尽管有溢美之嫌，但不是没有一点道理的。笔者以为，它有许多值得我们进一步思考的地方，例如，它提醒我们：思考心身问题，除了实在论视角之外，还有解释的视角。另外，它还给我们提出了这样的问题，我们大多数人包括唯物主义哲学家心底关于精神、意识的看法中是否真的保持了与唯物主义的一致，其中是否还有原始灵魂观念的残留物和二元论幽灵？面对戴维森的投射主义以及其他本体论变革主张，我们的确该认真地批判反思常识的、传统的心灵观念。

---

① D. Davidson, “Three Varieties of Knowledge,” in A. P. Griffiths (eds.), *A. J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 164.

② 罗蒂：《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，三联书店，1987，第 431 页。

当然戴维森的投射主义也有许多问题，因此也受到了各方面的激烈批评。第一，它相对于取消主义来说，尽管显得比较温和，但对一般的人来说，这种“转变”的幅度还是太大了，太难以接受了。第二，大多数批评者指责说，解释主义陷入了副现象论。因为尽管他承认心理事件，但意向状态及其内容的因果作用是由它所同一的物理事件承担的。第三，尽管戴维森承认并论证了借助意向状态及其内容的解释是理由解释，但实际上是画蛇添足。因为物理学可以解释一切，即使可对行为作出理由解释，但理由解释的解释力量最终还是依赖于物理学解释。

四　希菲尔的意义终结论和约翰斯顿的最低限度主义

希菲尔后期受激进的物理主义的影响，不仅放弃了早年坚持的意义实在论，而且走向了它的对立面，对之作了彻底的否定。他还像宣告世界末日已经到来一样宣告：传统的意义理论到了该彻底终结的时候了。就其基本结论来说，与前述的意义怀疑论，取消论没有什么区别，所不同的是，他对意义在心理的各种可能存在形式作了较全面的梳理，并逐一作了颠覆性分析和论证。约翰斯顿（M. Johnston）的最低限度主义本来是一种介于意义怀疑论和实在论的中间观点，但由于它是在改造希菲尔的理论的基础上提出的，因此我们一并予以分析。

（一）希菲尔的意义终结论

希菲尔早年赞成格赖斯的意义还原论，即主张把关于意义的陈述还原为关于命题态度的陈述，例如，其在1972年的颇有影响的论著《意义》（博士论文）中就持此论。后来受到强还原的物理主义的影响，改变了自己的观点，认为关于世界的事实在不用语义和心理主义术语的句子中也可得到稳定不变的表达，对意义的探讨的历史实际上是一个希望不断破灭的历史。他说：“在思考迄今所到达的否定性结论和追溯它们关于语言哲学和心灵哲学的结论时，我逐渐放弃了我原先所接受的，现在还为大多数哲学家所赞成的观点。信念毕竟不是把相信者与他所相信的东西关联起来的关系；自然语言毕竟没有关于意义的构成性理论。格赖斯的纲领不仅是没有希望的努力，而且也无法将我们的语义或命题态度概念加以还原，或无法对之作出阐释。最后，留给人们的是没有理论的意义理论，以及这样的令人沮丧的思想，即现今的意义和意向性哲学所关注的问题都以错误的预

设为前提条件。”①

首先应承认的是，他的意义终结论的基本前提是意义怀疑论。不过他的怀疑论不像蒯因等的怀疑论，因为它的矛头对准的不是一般的意义实在论，而是以格赖斯为代表的意义理论。后者认为，人所说出的语句有其意义，这意义就是说者的思想或意向。这种理论又可称做以意向为基础的语义学。普特南在《“意义”的意义》一文中也批判过这一观点。

希菲尔也讨厌这种意义理论，并用近乎归谬法的方法提出了自己的驳难。他认为，格赖斯的意义理论无异于把意义归结为信念这样的心理状态，而信念又不过是这样的状态，即相信者处在与被相信的对象的一种关系之中。这种对象要么是命题，要么是心理表征。因此这种意义理论能否成立，关键是看能否为命题或心理表征的心内存在提供可靠的论证。在希菲尔看来，这种论证是不可能成功的。因为世界是物理的世界。他说：“我们现在得知，信念的对象不可能是命题。因此它们一定是心理表征，即在某人的思维语言中的句子。”② 怎样分析和说明这种心理语句呢？不外是根据表示心理与公共语言的关系这样的话语加以分析。在希菲尔看来，这种分析、论证陷入了心理主义，而且有循环论证的问题，因为意义理论的任务是说明自然语言、话语的意义何以可能，为了做到这一点，便求助于与心理符号的关系。而为了说明这种关系又求助于话语。

信念的对象为什么不可能是命题呢？因为作为对象的命题不外这样几种存在形式，一是可能世界，二是一系列 n - 维个体和属性，三是个体和属性的心理呈现。这些在希菲尔看来都是不可能的。他说：“因为不存在态度之对象的候选者，因此我们就不能像把自然语言看做有构成性语义结构的东西那样，把那态度看做关系性的状态。”③

传统的意义理论在论证意义存在于心中、根源于意向时常常提出这样带有常识性的、不容置疑的根据：心内有意义、有内容就是有某种被想到的东西。例如，有信念就是一个人在心中相信某东西。这被相信的东西是

① S. Schiffer, "Remnant of Meaning," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 279.

② S. Schiffer, "Remnant of Meaning," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 279.

③ S. Schiffer, "Remnant of Meaning," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 281.

什么呢？一般认为是概念或命题。就其存在方式来说，它是抽象的，但又是独立于心灵和语言的实在，就它与外部世界的关系来说，它有真假，因而有真值条件。这些观点在非批判反思面前都会被看做天经地义的。但当冷静地予以思考时，便必然会发现许多问题。希菲尔说："关于命题态度的命题理论一定有这样的难题，即它显然需要说明我们信念所关于的事物的'呈现方式'（modes of presentation），而且还确有这样的问题：那能起着命题主义者的呈现方式这一作用的任何东西是否存在。"①

在希菲尔看来，引进"呈现方式"来解释命题，不仅无助于解决问题，反倒使这里的问题和关系变得更加复杂。例如，如果不考察呈现方式，命题主义者在解释信念时就只需说明人与被相信的命题这样的二因素关系，而当加进了呈现方式，就使这种关系成了人、命题、呈现方式这三者之间的关系。根据命题主义的观点，呈现方式有这样一些特点：第一，它可加上种种限制，例如，某人关于狗的信念可以加上"雄性""雌性"，"早吠""晚吠"等限定词，即呈现的东西是可限定的。希菲尔把呈现方式的这种可限定性戏称为"呈现方式的弗雷格约束"。第二，呈现方式可内在地予以描述，如用自然语言描述有命题内容时呈现在心灵面前的东西。希菲尔把这一特点概括为"内在描述约束"。

在希菲尔看，这里的关键问题在于：即使知道了呈现方式的特点或约束，还是难以定义呈现方式。究竟什么是呈现方式呢？某人有关于狗的信念，狗肯定在他的信念中得到了呈现，但这种呈现方式是什么呢？希菲尔认为，呈现方式所是的东西有这样一些可能性：一是作为个体的概念存在；二是作为定型（stereotype）；三是作为语词；四是作为特征；五是作为因果链；六是作为功能作用。希菲尔经过对每种可能选项的分析考察，指出：呈现方式不可能以这些形式的任何一种表现出来，因此是根本不存在的。他说："如果某些实在真的是呈现方式，那么我们现在应有可能把它们放在这个候选的目录之中。"但问题是没法做到这一点，因此没有理由相信呈现方式的存在②。

总之，在希菲尔看来，命题、呈现方式都是虚构的东西。即使承认它

---

① S. Schiffer, "The Mode-of -Presentation Problem," in C. Peacocke（ed.）, *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmouty Publishing Company Limited, 1993, p. 291.

② S. Schiffer, "The Mode-of -Presentation Problem," in C. Peacocke（ed.）, *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmouty Publishing Company Limited, 1993, p. 308.

们的存在，也只能承认它们要么以紧缩的、最低限度的方式存在，要么以言语的方式存在，要么以作为言语和认知实践之投射的方式存在。但问题是：它们是否真的以这类方式存在，还取决于我们是否能令人满意地对这些方式作出说明。然而，至少目前还没有看到这样的说明，在今后，似乎也没有得到这种说明的希望。因此传统的意义理论该寿终正寝了[①]。

（二）约翰斯顿的最低限度主义

约翰斯顿的这一理论是一种关于意义的折中主义观点，一方面，他赞成希菲尔的某些观点，另一方面，他又觉得他的怀疑主义过于激进。他说：“我打算略述希菲尔对他的主要观点的论证，提出一种方法，以抵制他在信念和构成性语义学上所采取的重大转向，进而为关于意义的一般观点提供补充性论证，这就是最低限度主义。”[②]

在阐述自己的观点时，他首先对希菲尔的反还原主义提出了质疑。在他看来，存在着这样的可能性，即把意义还原为命题态度。不仅如此，还有可能进一步对命题态度作出进一步的还原说明。他说：“至少有这样一种反还原主义观点，它有这样的论证，即认为态度的对象可以是被理解为复合意义的命题。这种观点强调的是：真、意义和各种态度这类概念可以包含在许多相互关联的概念家族之中，这些家族是老生常谈，不允许进一步还原。”[③] 例如，真值、能力就是这些家族中的成员。其次，约翰斯顿尽管像希菲尔一样不赞成传统意义理论把意义论证成一种隐秘的实在，但他又有不同于希菲尔意义终结论的地方，如他不绝对否认命题、呈现方式的存在，而强调它可以以紧缩的（deflationary）、最低限度的方式存在，如以断定、要求、询问等方式而存在。这就是他所说的最低限度的要求或最低纲领，除此以外，他与希菲尔没有什么差别。对此，他从下述四个方面作了具体阐述。

（1）他认为，意义不具有传统意义理论要发现的那种隐秘的、实存性的本质。因为对于意义，我们一般所知道的，以及能够且有必要知道的东

---

① S. Schiffer, “The Mode-of-Presentation Problem,” in C. Peacocke（ed.）, *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmouty Publishing Company Limited, 1993, p. 310.

② M. Johnston, “The End of the Theory of Meaning,” in C. Peacocke（ed.）, *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmuty Publishing Company Limited, 1993, p. 279.

③ M. Johnston, “The End of the Theory of Meaning,” in C. Peacocke（ed.）, *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmuty Publishing Company Limited, 1993, p. 283.

西，完全是各种老生常谈所组成的家族，如真值等所告诉我们的东西。

（2）这些老生常谈告诉我们的是：一表达式的意义实际上就是表达式的潜力的具体化，换言之，谈论一表达式有什么意义，就是谈论它具有什么样的潜力。所谓潜力就是表达式能够对各种事物作出断言、要求和询问的性能。

（3）表达式之所以有上述潜力，是因为使用表达式的人有这样的能力，即能用那些表达式对各种事物作出断定、要求、询问。这种能力是意义的基础，除此之外，别无其他因果基础。如果再去追溯后面的心理根源、作为实在的心理呈现，就等于犯了画蛇添足的错误。心理主义和命题主义的意义理论犯的正是这一错误。

（4）意义理论实际上不是理论，而是关于命题的一种陈述，而关于这命题的知识又使我们能够获得实际的能力。这是他与希菲尔的怀疑论一致的地方。正是因为希菲尔否认意义理论是一种理论，因此他便把他的观点讥诮地称做非理论的意义理论。约翰斯顿也有这一倾向。另外，由于他部分赞成意义怀疑论，因此他关于意义的观点当然就是名副其实的最低限度的意义理论。他说："这种意义理论的兴趣是最低限度的，而且对于客观性、实在论或心灵与实在的关系确实没有提出任何令人感兴趣的问题。"①他还说："关于意义的最低限度主义是一种关于语言哲学前途的紧缩的假说。在严格地予以运用时，这种假说有助于回答：为意义和同源概念提供了那么多基本发现的纲领为什么被证明是失败的，就像希菲尔和其他人所证明的那样。因此即使我不完全赞成他怀疑为态度语句提供构成性从句的观点，但我接受了他这样的观点，即关于意义的正确理论在某种意义上不是一种理论，而是一种陈述。"②

第二节 意义实在论

意义实在论认为：意义的确不是有空间规定性的有形实在。如果以是不具有形体性为判断它是否存在的标准，那么当然必须承认它没有存在地

① M. Johnston, "The End of the Theory of Meaning," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmuty Publishing Company Limited, 1993, p. 285.

② M. Johnston, "The End of the Theory of Meaning," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Sense*, Vol. II, England, Aldershot: Dartmuty Publishing Company Limited, 1993, p. 289.

位。但问题是，世界上的存在物并不只是采取这一种形式，换句话说，存在的形式多种多样。基于这一看法，意义实在论对意义的本体论地位问题作出了肯定的回答，承认它以特定的方式存在于世界之上，不是子虚乌有。意义之所以是实在或存在的，是因为它根源于意向性或意向状态。如果能证明后者有存在地位，那么前者的实在性就自然得到了证明。因此这种实在论又可被称做意向实在论。

不同的意义实在论者对意义以什么方式存在，它是什么，有不同的看法，因此意义实在论又有许多不同的形式。从大的方面来说，有三大倾向。一是唯心主义和二元论。它们主张：意义是一种精神性的存在，要么是本原性的，要么以依赖于精神实体的属性的形式存在，胡塞尔就持前一观点，笛卡尔和洛克等则赞成后者，在当代，尼科尔森（K. Nicholson）对之作了有力的辩护。二是物理主义、自然主义。这里又有两类，一是主张意向性是以事物的基本的、不可还原的属性的形式存在的，它本身是一种自然现象，用不着去将它自然化，例如，美国著名哲学家塞尔等就持此论。大多数物理主义的意向实在论者都持还原论立场，即认为意向性有存在地位，但不是以直接的物理属性而是以高阶属性的形式存在的。不过，可以对之作出还原主义说明，即为之提供充分或充要条件，或可用更基本的自然科学概念对之作出说明，例如，意义的指称论、行为论、用法论、定型论、真值条件语义学、表征论、因果论、信息论、目的论等就是如此看的。第三种意向实在论就是以弗雷格为其主要代表的抽象实在论。这里，限于篇幅，我们只拟有选择地介绍其中有代表性的观点。

一　二元论的意向实在论

二元论的意向实在论是常识和传统哲学中占主导地位的理论。即使是在今日自然主义深入人心、大多数哲学家在理论上倾向于物理主义的英美，甚至是在许多自命为唯物主义者、取消论者的心灵深处，意向实在论的“残留物”并未消失殆尽。许多人的文化心理结构中总有其根深蒂固、挥之不去的阴影。之所以如此，主要原因在于：我们每个人是“被抛”在特定的文化之中，并生活于其中的，我们每个人无论是从种系上还是从个体上都不可避免地要通过遗传而获得常识心理学或民间心理学的“基因”。而民间心理学的核心就是带有二元论倾向的意向实在论，其基本思想是：第一，信念等意向状态、事件是一种实在，像物理事物一样存在着，只是

看不见、摸不着，没有形体性；第二，它们像外物一样也有存在的空间，那就是在“心灵面里”，这个“里面”像外部空间一样是非充实的，里面有心理的事件，它们要么是并列的，要么是先后继起的，相互之间可以互为因果，相互作用；第三，它们从属于因果律，由外部刺激所引起，进而又可引起人的行为；第四，意向状态具有指向性，是关于外在的某事或某物的；第五，诸心理概念具有整体性、相互联系性，因而从一个可推知别的。不难看出，民间心理学所代表的这幅心理图景既涉及心理世界的内部关系，还涉及心与身、心与外部世界的关系，因此是一幅关于人的概念图式，至少是常识世界观的组成部分或基础。不仅如此，这种常识心理概念图式由于其对象的特殊性还不知不觉地渗透到了理论化的心理学和哲学中去了，例如，哲学中的同一论、二元论、唯心主义的一元论、功能主义都默认了常识的心理概念图式，有的甚至认为科学心理学是以之为基础的，认知科学中的以规则为基础的传统认知模式正是源于民间心理学，因为它用的是民间心理学的逻辑推理模型，甚至还用了它的心理观和概念图式。

尽管我们一般的人不一定有“意向性”之类的概念，但上述常识心理学不知什么原因不可摆脱地与我们每个人同在，因此即使我们不一定会用意向语词，但大多数人事实上默认了它们，并驾轻就熟地运用丹尼特所说的“意向策略”，预言和解释人的行为。在我们的日常生活中，我们每个人都离不开它，如在交谈、打电话、写信时，你从对方那里直接得到的是声音或书写符号，但通过它们，你马上会知道对方的意图、想法，这里无疑有从话语到意向的推论。知道了意向后，你又知道他会做什么，这里就有从意向到行为的推论。另外，当某人做了某事时，你即使不知道他的具体情况，也能对之作出解释。对熟悉和不熟悉的人都能如此。这些描述、推论、解释他人行为的实践就是民间心理学实践。之所以每个正常的人都有这种实践，是因为每个人都有一种知识和能力资源：民间心理学。因此从常人的民间心理学实践，我们有把握断言：一般人的内心深处都隐藏着意向实在论。

二元论的意向实在论在现代以前，曾经是哲学中占主导地位的思想。近代经验论和唯理论哲学家没有一个真正摆脱了它的缠绕，当然有的人是自觉地坚持，而有的人是嘴里反对，而心里默认。到了现代，布伦塔诺对知觉的内外二分、心理与物理的二分、世界的特征上的意向和非意向的二分、心理学和物理学的二分以及与此相关的研究对象的二分，把二元论的

意向实在论推向了顶峰。但事物的辩证法往往在于：最好的时候恰恰是最不好时候的开始，顶峰的到达往往是跌入新的低谷的开始。布伦塔诺之后，二元论的意向实在论在英美哲学舞台上几近绝迹，至少在职业哲学家中，几乎再没有人公开打出这一旗帜。当然，如前所述，这不排除许多一元论者骨子里仍有它的“病毒”。从此以后，对于意向性的本体论地位的认识基本上沿着三个方向向前发展：一是胡塞尔在否定二元论的基础上，沿着绝对的先验唯心主义的方向把意向性论证成一种带有本原性质的现象性存在。二是随着自然主义转向而形成和发展起来的物理主义的意向实在论。三是少数个别哲学家对二元论的意向性实在论的固执坚持。这里我们重点分析尼科尔森的有关观点。

尼科尔森的论证是从分析唯物主义的一个基本观点开始的。这个观点是：世界上唯一的存在是物质的存在。除此之外再没有什么存在。其根据在于：只有这种存在是合理的，可从科学上加以说明的。尼科尔森认为，这里有两个问题，第一个问题是，它不能回答：什么与有意识经验的事实有联系。因为思想等有意识事件与唯物主义解释所提到的细胞、分子运动、神经元连接风马牛不相及。它也不能说明：质的特征以及意识与神经事件之间的鸿沟怎样才能连接起来。第二个问题是，它充满着“无意识的形而上学偏见”。因为它把实在的范围等同于科学考察所及的范围。据此把研究非物质实在的理论看做非科学的、不合理的。这实际上是把可观察的、物理的与真实的、科学的等同起来了。其问题在于：为什么物质的实在就是唯一的实在呢？科学范围之外的东西为什么就不能存在？他承认：“非物质的实在在某种意义上的确是‘不科学的’，但这并不意味着对意识的非唯物主义说明就应当认为是不合理的。”[1]

尼科尔森之所以相信有非物质的实在，主要是基于这样的考虑，人的存在的范围大于科学的范围，世界上的存在并不是科学都能解释的。如果只承认物质的存在，只承认人是一种物质性的实在，那么人的意识、情感、经验、道德判断、意向性、心理内容等都无法予以解释。就拿意识来说，它是最常见也最难与物理属性关联起来的东西。他说：“对人的本质的反思展示了一个极为重要的、存在于这种普遍的秘密之核心的特征，那

---

① K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 32.

就是意识。”[1] 在他看来，意识是把人与物区别开来的最根本的标志，因为“根据内部观察，意识看起来并不像任何物质的东西”[2]，例如，它显然不是分子、原子，也不是由它们所构成的。意向性、心理内容等也是如此。

尼科尔森为什么主张它们有独立性而反对还原解释呢？他的根据主要有：首先，意识、意向性肯定是存在的，但它又不是物质的属性，因此只能认为它们是一种特殊的存在。他强调：不仅人的推理、判断之类的高级功能无法用物理的事实予以解释，而且低级的也是如此。他说：“我的反对不只是基于我们所具有的所谓‘高级的’心理能力，而且还基于‘低级的’能力，不只是基于理解、推理、选择，而且还基于感觉、情感、情绪这样纯粹的功能。因为，下棋计算机‘深思’或其被改进了的后代，也许某一天会战胜卡斯帕罗夫（Kasparov），但它不会从中得到享受。”[3] 另外，意识的某些方面在任何科学的视阈之外，例如，神经学、物理学就不能解释颜色看起来像什么，即颜色的现象学特征或显现。其次，人的自由也能证明世界上有非物质的存在。很显然，自由就是一种意向性，至少是意向性的一个条件。人们之所以觉得应该做这，而不做那，之所以有这样或那样的意向性，根源在于人有自由。他说“我和你在某种程度上是自由的”，“我们并不像极端的决定论者所强调的那样，是我们命运的被动的接受者”[4]。例如，有个人在善恶之间作出了一种选择，我们能说他的选择是必然的吗？又如，一个人过去是惯犯，我们能说他以后不可能再作出对立的选择吗？总之，“如果决定论是对的，那么在未来的任何特定时刻就只能有一种事态发生”[5]，而事实并非如此。因此必须承认有自由，而承认自由又必须承认有非物质的实在。他说：“如果我们想一如既往地保持我们关于善恶、自由选择的信念，那么我们就必须承认关于存在于自然世界之外的实在的理论。”[6] 最后，意识的内容更能证明世界有非物质存在。他说：“当我们关注意识的内容时，它向我们展示的东西是：实在比唯物

---

① K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 10.
② K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 10.
③ K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 76.
④ K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 92.
⑤ K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 97.
⑥ K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 98.

主义打算承认的东西丰富得多。”①

二 弗雷格等关于意义的抽象实在论

德国数学家和哲学家弗雷格早在19世纪末就提出了著名的、耐人寻味的关于意义的抽象实在论。在当今的意义研究中，这一理论，特别是它所提出的有价值问题，仍在产生它的深刻影响。柏奇和泽尔塔等还在此基础上作了进一步的发展，如后者就提出了更加离经叛道的抽象理论。从本体论方面来说，他们所做的工作与迈农的工作几乎有异曲同工之妙。他们也认为，传统的本体论标准太苛刻了，其后果是把本来有存在地位的东西人为地予以枪毙了，人为地剥夺了它们的存在资格。因为存在的方式多种多样，有的以个体的形式存在于时空之中，有的对象在有关事项进入一种特殊的关系时便以高阶属性的形式显现出来。它们真实地表现或呈现出来，而又不能归结、还原为派生、突现它们的要素及关系。这样的对象多以抽象实在的形式表现出来。弗雷格不仅强调有抽象对象存在，而且以自己独具的慧眼、缜密的逻辑，深入浅出地论证了他所发现的抽象对象。根据这一理论，世界上不仅存在着个别的事物及属性，还存在着一般的、抽象的对象，意义就是其中一种存在形式。它们尽管不像时空中的事物那样存在，但也有自己特殊的存在地位。它们能被人们思考、分析和研究就足以说明这一点。这一看法也可看做一种非存在论，因为它承认了抽象对象这样一种在一般人看来不存在的东西的存在。

要真正把握弗雷格关于包括意义在内的抽象对象的实存论，必须理解他对“实存”“存在”等词的别具一格的规定。应注意的是，他尽管在致思取向、兴奋点等方面与迈农不可同日而语，但通过对“实存”等语词是不是谓词，是一阶谓词还是二阶谓词等问题的独辟蹊径的探讨，得出了与迈农的独立性原则殊途同归的结论。其基本观点是：“是”（is）、“有”（there is）、“存在”（being）、“实存”（existence）等可以看做谓词，但不是一阶谓词，而是二阶谓词。

弗雷格的探讨是从对实体中心论或个体优先论的批判性反思开始的。这是自亚里士多德以来就一直在有关问题探讨中居主导地位的理论。其主要内容是：从语言上说，“to be”是一个有中心意义的多义词，“实体”

---

① K. Nicholson, *Body and Mind*, Colorado: Westview Press, 1997, p. 33.

等十范畴就是其多种意义的具体展开。在十范畴中，“实体”是“to be”的中心意义，回答了存在的主体是什么，而其余九范畴回答了作为主体的实体有何属性，因此实体既是别的属性之存在的基础，又是自身存在的基础。从实在上说，实体除了具有广延等性质之外，还有存在的性质，换言之，存在像广延等性质一样是事物固有的性质。存在作为一种性质之所以存在，是因为其后有实体作为其依托。从认识上说，事物的存在性质是可以认识的，如通过感知就可知道事物是否存在。既然有真实的存在性质，且又可知，因此“存在”一词就是表述对象或实体的真实的谓词，甚至可以说存在谓词就是一阶谓词。

弗雷格在康德的启发下对这种观点发起了猛烈的批判。康德承认，谓词是述说主词的词，而谓词有逻辑谓词和实在谓词之分。前者是形式上的，后者是表述了一物之规定性的谓词。“存在”可以作为谓词使用，但不是实在或真实的谓词。他说：“‘存在’（sein）显然不是一个真实的谓词。”[①] 充其量只是一个假定，即把某事项假定为自在存在的。康德的根据主要是认识论上的：因为在被认识和述谓的任何对象包括真实的事物中根本找不到与“存在”对应的东西。如果事物之内有存在的性质，一定是可以认识到的。

弗雷格赞成说事物内没有存在这样的直接性质，但又不绝对剥夺“存在”的谓词地位，如承认它可作为二阶谓词使用。要理解他的这一思想，我们必须了解他对“谓词”“性质”“概念”等词及其关系的特殊规定。

谓词是属性或性质的语言表述形式，是专门用来述谓主词有什么属性的。属性的样式很多，可根据不同标准来分类。例如，根据属性与个体事物的远近关系可把属性分为一阶属性和高阶属性。前者是个体直接独立具有的属性，后者包括不同的阶次，如二阶、三阶等，是个体与别的个体和属性发生关系时间接具有的，是属性的属性或者说是关系属性。谓词与属性是对应的，因为属性是共性，如红色作为属性是所有红的东西共有的性质。据此，弗雷格把属性或性质等同于概念。这概念不是心中的观念，也不是个别的事物，而是一种抽象的实在。这是弗雷格对概念的一种特殊的理解。他说：“一个对象处于其下的概念为这个对象的性质。”[②] 从概念与

---

① I. Kant, *Critique of Pure Reason*, F. M. Müller (tr.), Macmillan, 1924, A598/B626.

② 《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，商务印书馆，2006，第89页。

谓词的关系说，“概念是谓词的意谓”。这里所谓意谓即是有关语词的所指，即“被表达物”，因为他说：被表达物“可称为符号的意谓的东西”[①]。由于性质或概念有不同的层次，即有的性质是一个事物直接具有的，此为一阶属性，有的性质是由性质所具有的或由两个以上事物发生关系时所具有的，此为二阶属性。如果一谓词表示的是两个体及以上的个体所具有的性质和关系，那么就是二阶或高阶谓词；如果表示的性质是个体直接具有的，那么就是一阶谓词。

在弗雷格看来，传统哲学之所以把“存在”当做一阶谓词或真实的谓词，根源在于在对象与概念的层次关系上存在着混淆。不错，概念的作用是作谓词，可以述说对象。如“这朵花”的所指是一个对象，它可以用概念“是红的”来述谓。这样述谓其实是把对象置于一个概念“红”之下。以此类推，这个概念还可被置于更高的概念之下，如“红色是一种颜色”。这两个命题表述了两种关系，第一个表述的是对象与第一层概念的关系，第二个表述的是第一层概念与第二层概念的关系。弗雷格说：“一个对象处于一个第一层概念之下，一个概念处于一个第二层概念之中。因而概念和对象的区别泾渭分明。”[②] 如果坚持这种区分，不弄错关系，那么就不会犯错误，反之，弄错了关系，把适合于表述概念的二阶概念、二阶谓词用来直接述说对象，就会犯不可饶恕的错误。传统哲学把“存在”当做一阶谓词就是犯了这种错误。这样使用就出现了康德所说的那种情况：“存在”成了一个虚假的一阶谓词。

基于他的分析，“存在”只能是二阶谓词。说它是二阶谓词，意思不外是说，被述谓的事物或实体或对象只有运动、空间形状、不可入性等一阶属性（一阶谓词的直接对象），除此之外，它上面并没有一个与“存在”谓词对应的特殊而独立的存在属性。道理很简单，“空间”等词在所述谓的对象上都能找到对应的实在，而一旦拿走了这些一阶谓词所指的东西，不会还有“存在”所指的东西。从认识上说，如果“存在”是真实的一阶谓词，那么用它所作的表述应能增加认知内容。例如，当我们在认识了苏格拉底、说“他是哲学家、是古代的人”等之后，再说“他是存在的”，后一句子并未在前一句子上增加任何内容。因此“存在”不是一

---

① 《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，商务印书馆，2006，第98页。

② 《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，商务印书馆，2006，第89页。

阶谓词，其真实的身份是作二阶谓词，而二阶谓词相当于数量词[①]。

弗雷格对数量词的看法别具一格。传统和常识的观点认为，事物有数量规定性，数量词是这种存在着的属性的反映。弗雷格认为，数量词及别的关于数的陈述不是关于对象性质的直接断言，而是关于概念的断言，因为对象并没有数量规定性。从表面上看，下述两个句子似乎都表述了桌子的一种性质："桌子是红的""桌子是有4条腿的"。"是红的"的确表述了对象的一种性质，但数量词"4"则不同，对象之上并没有与之对应的性质。从认识上说，红的性质是可被认识到的，而数量词所表示的东西则没法被认识。再如"这张桌子有4条腿"在逻辑形式上肯定不同于"这张桌子有坚固的腿"，因为后者是关于桌子的，说的是它有腿，且结实。而前者说的其实是概念的性质或状态，即"这个桌子的腿"这一概念的实现有4次。他说："一个关于数的陈述的内容是一种关于概念的断言。这一点在使用'0'时表现得最为明显。如果我说'金星上有0个月亮'，那么对于被断定的东西来说，就不存在任何月亮……，但有这样的情况，即一个属性可以带上'金星的月亮'这样的概念，它实际上什么也没说。"[②]

这里表达了一个后来引起争论的新观点，即数量词不是存在谓词。在弗雷格看来，把数量词当做存在谓词其实是一种误解，根源是混淆了概念的层次。用数量词述说对象，如说"桌子的腿是4"，"4"限定的表面上是实在的桌子的腿，说的是它的性质。其实不然，"4"限定的是"桌子的腿"这一概念，说的是该概念的这样性质或状态，即它实现了4次。因此只能说："数的给出包含着对概念的表述。"[③]"存在"类似于数量词，他说："对存在的断定事实上是对数量上的零的状态的否定。"[④]因此作为二阶谓词的"存在"本质上是一种量化手段。

如果"存在"等词不是一阶谓词，那么该如何理解对事物之存在的断定呢？弗雷格说："存在只是概念的属性，例如，当我们说'有一个人'

---

① G. Frege, *Die Grundlage der Arithmetik Eine Logish Mathematische Untersuchung Uber Begriff der Zahl*, Darmastadi, 1961, p. 64.

② G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 46.

③ 《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，商务印书馆，2006，第86页。

④ G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 53, p. 57.

时，我们说的不过是该个体包含在人这个概念之下。”① 存在作为二阶性质可以且只能归属于一阶概念或性质。例如，说“利奥存在”（“（∃x）（x = 利奥）”），只能理解为：利奥不是无，对于等同于他的属性或概念来说，是有所述谓的，即有某种特殊属性被例示了，至少曾经如此。“曾经如此”就是“对无的否定”。其他关于“存在”和非存在的陈述都应如此理解。断言某物存在，不过是说它不是0，或者说“无”不属于该概念。再看“龙并不存在”这个句子。它说的是“‘龙’并未被例示”，或者说“数值0可以加到‘龙’这个概念上”。因为它述说的是作为概念的“龙”，而不是作为对象的龙，其谓词是“加到……上的数值0”，而不是“存在”。基于这些分析，弗雷格认为，表述存在的句子应表述为这样的符号表达式，即“有…”（there is…），而不应说“……存在着”（exists）。也就是说，存在句陈述的并不是对象的一阶属性，而不过是对它的数值作出断言。“there is…”这个短语实质上是一个量词，因为用它的目的就是要说明对象的数量规定性②。

弗雷格说实存是二阶概念，并不意味着他认为，实存是概念的属性。他也不是要说：是概念实存着。他强调实存是二阶属性要说的不过是：对象的实存并不是对象固有的属性，而是像数一样的高阶属性，是有关概念的例示。这一主张实质上是强调：实存是二阶属性，即一阶属性的属性，换言之，个体只有这样那样的属性，如时空、大小、形状等，而没有实存这样的属性，实存只是形状等属性的属性。二阶谓词告诉我们的是一阶属性得到例示的时间，或什么时候被例示了。例如，人们所说的“苏格拉底是存在的”，这里的存在不属于苏格拉底，因此上述命题不是关于苏格拉底的，而是关于他的各种属性的。这种本体论隐含的思想是：一阶属性在本体论中是本原性的，个体可还原于它们，例如，个体可看做属性的集合，事物、个体除了属性集合之外不再是别的什么了。很显然，这一理论通过对作为谓词的“存在”的分析，得出了与迈农的独立性原则几乎一模一样的结论：存在不是事物的直接的、普遍的、本原性的属性，而是属性的属性，换言之，事物、对象是独立于存在的，一对象出现了，并不具有存在的属性。

① G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969, p. 75.

② G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 60.

否定“实存”是一阶谓词，在非存在研究中有重要意义。因为这有助于阻止对非存在对象是否存在作出肯定回答。它强调的是：实存不是个体的直接属性，个体本身无所谓存在不存在的问题，它们就是空间、运动、色、声、香、味等性质的组合。只有这些性质才有存在不存在的问题。尽管可用“存在”“实存”等词来述说对象，如说“这张纸是存在的”，但它们并没有述说对象中的性质，而只是说出了某种高阶的事实，即被述说的对象是“所与的”，是事实，是不为零的状态。

弄清了弗雷格对存在谓词的规定，就不难理解他关于抽象对象的本体论地位的思想，不难理解他的含义实在论。根据他的看法，就含义、思想等没有形体之类的一阶性质而言，可以把它们看做一种无或非存在，但就它们是高阶的所与事实来说，它们是符合“存在”或“实存”等词的要求的，因此也可说它们是存在的。其他的抽象实在概不例外。

在弗雷格新发现的抽象对象中，含义（sense）以及与之密切相关的内容、思想是最重要的，同时又引起了广泛关注的新存在样式。在他看来，含义与指称是不可同日而语的。例如，指称相同的词，其含义却可以是不同的。再者，有的符号有含义，但不一定有所指。如“最弱收敛级数”一词有一种含义，但是可以证明它并无所指。在上述区分的基础上，弗雷格还进一步讨论了陈述句的思想内容、含义和所指之间的关系。他认为，思想不可能是句子的所指，而毋宁被看做句子的意思。例如，“晨星是被太阳照射发光的天体”和“暮星是被太阳照射发光的天体”，这两句的所指显然相同，但表达的思想内容却不同。另外，有些句子可能根本没有所指，但却有含义，那些包含无所指的专名的句子就属于这类句子。当然，指称对句子也很重要。因为一个句子如果没有所指，那么它即便有思想，对我们也没有什么价值。可见，句子仅有思想还不够，因为我们关注的是真值。当然也有例外，例如，对于诗歌，我们感兴趣的是诗句的意义及其所激发的情感，至于真值则不重要。关于真值与所指的关系，弗雷格认为，句子的真值构成了它的所指。

概括地说，弗雷格的含义理论包括下述八个主要原则：

（1）一个表达式的含义决定了它的指称或语义值。这不仅是说有不同指称的表达式有不同的含义，而且还有更强的论断，即一含义是由这样的条件即对于某事物是它的语义值的条件所个体化的。

（2）思想是由单个表达式在有结构的句子中的含义所组成的。

（3）一个完整的句子的含义，即它所表达的思想，是由这样的条件即它在其下有其真值的条件所授予的。这种成真条件完全是由使句子的构成部分的含义具有它们所具有的语义值的条件所决定的。

（4）一表达式可以有含义，但却没有指称。

（5）在这样的情况下，如“保罗相信（that）钱丢了”，that后的从句中所包含的表达式指的是它的规范的含义。

（6）两个思想者对同一思想可有不同的态度。

（7）在第三个世界中存在的思想，不同于物理和心理世界中的思想。

（8）思想的真可以不依赖于我们知道它们为真。

基于上述说明，结合弗雷格的其他论述，我们不难发现他对“含义”所作的规定。在他看来，一表达式的含义就是该表达式指称的“思想方式”或心理“呈现方式”。首先，说含义是一种心理的呈现方式，是否意味着他把含义看做意义的观念论所说的观念呢？回答是否定的。因为在他那里，两者是不同的。他说：“即使在同一个人身上，相同的含义并不总是与同一个观念联系在一起的。观念是主观的：一个人的观念不是另一个人的观念……一个画家，一个牧马人，一个动物学家大概会把不同的观念与‘布塞弗勒斯’[①] 这个名字连在一起。这就是观念与符号之含义的区别。含义是许多东西的共同属性，因此不是个体心灵的组成部分或样式。”[②] 这就是说，观念是主观的东西，或者说“是内在的意象，它来自于我的这样的记忆，即关于我所具有的、并对之施加了作用的感觉印象的记忆”[③]。它的主观性还表现在，它总渗透着情感，其组成部分总处在川流不息的变化之中，另外，它总与个别人的特定心理连在一起，一个人的观念不可能是另一个人的观念。而含义则不同，它有客观性、共同性等特点[④]。指称更是如此。其次，含义不像观念那样只存在于心灵之中，而可以存在于心灵之外，存在于主体间。再次，在谈到观念时，人们必须说明它属于谁，在什么时刻，而对于含义则没有这个必要。最后，对于观念，

① Bucephalus，亚历山大大帝的战马名。

② G. Frege, *Philosophical Writtings of G. Frege*, P. Geach and M. Black (tr.), Oxford: Blackwell, 1980, p. 59.

③ G. Frege, "On Sense and Reference," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 38 – 39.

④ G. Frege, "On Sense and Reference," in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 39.

我们不可能把两个人心中的观念放在一起比较，但可把两个人说的话的意思放在一起比较。

这里最大的难题是如何理解含义的存在方式即呈现方式。后来的研究者围绕这一问题作了大量的研究，并展开了旷日持久的争论。在内涵逻辑中，含义可用来说明语词替换的条件。当两个词有相同的含义时，它们之间才能互换。但什么是含义呢？弗雷格没有明确的定义，只是强调它是能在语言说明中发挥某些作用的东西，是心中的呈现方式或认知作用。它能发挥什么作用？弗雷格也没有明确交代。倒是他的后来的解释者作出了进一步的回答。T. 柏奇在《关于实在的信念》一文中列举了含义的三方面的作用：

含义 1：它是“与一表达式联系在一起的、呈现给思想者的样式。含义 1 能说明与一表达式有关的信息值”。含义 2：“是决定与一表达式联系在一起的指称或所指的东西。对于单个的专名来说，含义可看做指出单个对象的‘路径’，如果有的话，该对象是由那专名指称的”。含义 3：“是由专名在不透明语境下所指称的实在”。总之，含义是“对象呈现给我们的方式”，亦即这对象“对我们的认知表征或我们的信息储备的作用”。

萨蒙循着柏奇的思路，进一步探讨了作为含义的认知作用的表现形式。他在柏奇提出的表现形式的基础上，又补充了如下作用形式[①]：含义 4 即关于一个对象的纯粹的概念表征，亦即是有充分能力的说者以特定方式与他关于词项的用法联系在一起的东西。含义 4 是一个心理学的或概念性的术语。一词项的含义 4 就是主体所“把握到”的东西。它包含的是纯粹质的属性，外在事物不可能作为其组成部分而出现于其中。确切地说，它们不过是有关的概念表征。含义 5 是保证词项（关于一可能世界和一定时间）有其指称、且决定其有语义性的机制，因此它是语义概念。含义 6 即词项的信息值，即词项对包含该词项的语句的信息内容所增加的东西。可见它是一个认知或认识概念。一词项的意义是该词所表达的信息的组成部分，而且与包含词项的语句的认识论地位（先天的、后天的、无意义的、有意义的）息息相关。

史密斯（D. W. Smith）试图提出一个关于含义的能贯通弗雷格、胡塞

① N. Salmon, *Reference and Essence*, Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 12.

尔和特瓦尔托维斯基等思想的概念。他认为，含义首先是一种心理内容，而这内容有如下特点：“（1）内容是抽象的实在。（2）对于每一心理活动来说，存在着有实际关联的一种内容，而且不同的活动可以有相同的内容。（3）一种心理活动的内容可使活动的心理学或现象学结构得到个体化，但它绝不是该活动的组成部分，就此而言，它是一种非心理的实在。”①

在借鉴弗雷格的“含义”概念和柏奇、萨蒙、史密斯等关于“含义”的理论的基础上，泽尔塔在他的抽象对象理论②中对含义作了进一步的探讨，其成果之一是提出了含义 7。所谓含义 7 指的是人们在心理活动中可以读取的“心理文件”。而这些文件的内容是想象的、虚构的，尽管没有例示什么存在物的属性，但编码了事物的属性，因此可以说是由描述了名称携带者的属性所组成的文件。泽尔塔认为，抽象对象就是与语词相对应的心理文件，存储在心灵之中，必要时会被心灵读取和利用。他说“当一个人把一特定抽象对象与特定的名称联系起来时，他便与一组似乎描述了名称携带者的属性关联起来了”，即想到了这些属性，因此抽象对象“在本质上就体现为被编码的属性，就像我们关于马克·吐温的心像体现为与此心像有关的属性一样”。由此说来，把“抽象对象看做这种想象的‘心理文件’似乎是再合适也不过的”③。

总之，不管是用呈现方式、认知作用，还是用抽象对象说明含义等抽象实在的存在方式，似乎都有不令人满意的地方。弗雷格也有同感。于是他还尝试用集合论的集合概念予以说明，认为抽象对象可作为集合而存在。还是以方向为例，a 线段的方向作为抽象对象可以看做所有平行于这线段的线段集合，就像抽象对象“8：25 从日内瓦开往巴黎的火车”可看做所有具体在这一时间段行驶的火车的集合一样，这些火车都是每天 8：25离开日内瓦而向巴黎方向驶去的④。很显然，今天的、明天的、后天的……只要 8：25 开出的火车都是具体存在的事物或事态，但“8：25 从

① D. W. Smith, “Indexical Sense and Reference,” *Synthese*, 1981 (49), pp. 101 - 127.

② E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.

③ G. Frege, “On Sense and Reference,” in M. Richard (ed.), *Meaning*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 164.

④ G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 78.

日内瓦……”则是抽象的，它的存在不是具体的事物，而是由其集合体现出来的。

在一些赞成者看来，这种说明是最后的、没有办法的选择。因为含义可能存在于其中的两个领域（即指称和心灵）都被否证了。就第一个领域来说，一表达式的含义不可能完全等同于该表达式所指示的外部世界，它有时超出了这个范围，更重要的是含义显然与人的内在心理活动有关，人们在头脑内部对之可提取、储存和加工。而且，有些词的含义与物理世界中的实在根本没有关系。例如，表示神异的词有含义，但它们并不存在于物理世界之中。另外，就第二种可能来说，含义存在于心灵之中也被证明是不可能的。在这方面，外在主义的反驳理由似乎具有判决性。鉴于这些理由，剩下的只有这样一种唯一的可能性，即认为含义存在于抽象世界这一所谓的“存在的第三世界”之中，其形式是：既非物理，又非主观、非心理，类似于柏拉图的理念世界。

这一观点首先碰到的难题是：究竟有没有抽象的实在及其王国？其倡导者在论证时求助的是数学，因为数学是自然科学一直尊重和推崇的学科，其对象就是抽象的实在，由它们还构成了一个抽象的王国。弗雷格及其后继者坚持的就是这一立场。当然他们还有别的论证。如弗雷格对名称的分析就是如此。在他看来，名称的意义澄清了，其他语言要素的意义便不难理解。因为短语、句子等不过是名称的函数。既然是函数，就可帮我们从一对象转换为另一对象。在他看来，谓词的含义就是一种抽象的东西，其作用在于让使用者从对象转向真值。例如，“是一只狗”或名称“狗”的意义就是让人从某种特定的狗转向它的真，当然它也可让人从这动物转向假，如从唐老鸭就会转向假。反过来，当然也有让人从假转向真的作用。

如前所述，弗雷格的意义理论在现当代逻辑学、语义学乃至哲学等学科的发展中占有极其重要的地位，不仅提出了许多有价值的思想，而且留下了大量意味深长、有潜在探索价值的问题。当然，他的思想中也有许多可疑、值得探讨的方面。例如，根据弗雷格的含义理论，专名的含义一般是由与该专名连在一起的限定摹状词授予的，而限定摹状词表达的是说者与专名相连的“呈现方式”。根据这种观点，就会对句子的语义和认识属性作出错误的预言，例如，从弗雷格的观点会得出这样的结论：不同句子不可能言说相同的事情。这是克里普克在《命名与必然性》中对弗雷格的

批判。普特南在《“意义”的意义》一文中所批判的传统意义理论实际上就是弗雷格的观点，因为他所批判的两点正好就是弗雷格所论证的观点。第一，意义是由说者从窄的方面来看的心理状态所决定的，所谓从窄的方面看，即只看到意义由之所决定的心理状态，以及心理状态由之决定的大脑状态，而忽视了宽内容即指称的作用。第二个观点是，指称由含义所决定。这也是弗雷格的基本观点。普特南通过对大量事例的精细地分析，有力地批驳了弗雷格的观点，阐述了自己的外在主义思想。

三　物理主义的意向实在论

物理主义与自然主义在本质上没有什么区别，都试图以自然科学作为确立本体论标准的根据。根据这类观点，一事物或属性或特征是否存在，是否在自然界有本体论地位，主要看它在有关的科学图景中有无地位，看它能否用自然科学的概念予以说明。所不同的是，物理主义的本体论标准更严格一些，因为它把物理学及其概念体系当成了判断的基础和根据。而自然主义则认为，一特征即使不能为物理学所说明，但只要能为有关科学所说明，也应认为有本体论地位。

如前所述，物理主义有还原的和非还原的物理主义之别。后者认为，意向性以及相关的意义、心理内容之类的东西在自然界中有存在地位，非但如此，它们不是物理事物的派生的属性，不是二阶、三阶属性，而是其原始的、第一性的属性，因此用不着还原，用不着用基本的物理属性予以说明。因为意向性就是这样的物理属性。菲尔德倡导的语义主义就是这种观点的典型形式。他认为，语义事实是原始的，不可还原的，就像生机论断言生物学事实是原始的、不可还原的即不能用物理学、化学、非生物学术语加以说明一样①。之所以不能这样说明，是因为意向性概念在本质上，或者说从指称上看与物理学概念并没有什么不同，意向性概念实际上是描述对象所用的心理学概念。所不同的是，它们分别以不同的方式、用了不同的语词对同一对象作了不同的描述。两种概念实际上是关于同一过程或行为及其倾向的不同描述。类型同一论、双重语言论就持此论。这里的“同一”指的是等同，不是说明上的同一，而是像“《狂人日记》的作者”

---

① H. Field, “Tarski's Theory of Truth,” in M. Platts (ed.), *Reference, Truth, and Reality*, London: Routledge & Kegal Paul, 1982.

与“鲁迅”的同一那样的同一。拿有意向性的心理状态来说，他认为，一类信念的所有例示中共同的东西是物理的属性，许多不同个体在某一或另一时间（同一个体在不同时间）有相同的信念。如果是这样，就可断言：它们都处在相同的大脑状态之中。换言之，有什么样的大脑状态就有什么样的意向状态，有什么样的意向状态就会处在具有相同属性的大脑状态之中。一信念的所有例示共同具有的东西就是这样的物理属性，即当所有个体都有这一信念时，他们都会进入的大脑状态的属性。这是一种强物理主义，它强调实现的单一性，或者说心理状态与实现它的物理状态的一一对应性。根据这种物理主义，不仅命题态度是原因，而且其语义属性也是如此。例如，我从座位上站起来，走向冰箱，打开门，拿出柠檬汁喝。这一系列动作根源于大脑的指令，而这些指令又是根源于我想喝水的意向及相信那里有饮料的信念。很显然，这里的信念、愿望的内容有因果作用。因为是我所相信的东西即语义属性让我做出了那一系列动作。也就是说，借助内容的解释也是因果解释。

西格尔（G. M. Segal）对心理内容的本体论地位也发表了大体相同的看法，他说：“内容是真正的自然现象。”[①] 既然如此，它就不是超科学的、形而上学的对象，而可以成为科学的研究对象，换言之，关于内容的理论可以成为科学的理论。他说：“发现内容的真实本质应该是科学的事业。”[②]

还原的物理主义的基本前提是：意向性以及有此属性的意向状态是自然界客观存在的属性或状态，不能被取消或淘汰，如果将其淘汰，那么一方面违反了客观世界的本体论，另一方面将产生重大的理智灾难。因为如果否认它们的存在，那么我们的行为解释、人际交流、人文社会科学都将陷入停滞或瘫痪。首当其冲的当然是我们人类须臾不离的自然语言及其语义学。另外还有许多根据可以证明意向性的实在性。在当今意向实在论的重要辩护者福多（J. Fodor）看来，语言能表达意义，而意义一定与使用语言的人的意向有关或以之为基础，这是毋庸置疑的客观事实。他认为，意向实在论的重要内容之一是“基于意向的语义学”（IBS），其基本观点是，自然语言的意义以意向状态为基础。他说：“IBS是我们解释怎么可

---

① G. M. Segal, *A Slim Book about Narrow Content*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000, p. 19.

② G. M. Segal, *A Slim Book about Narrow Content*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000, p. 20.

能有意向规律所不可缺少的形而上学，是心灵的计算理论所预设的形而上学。因此我们知道 IBS 一定是正确的。”[①] 人们在日常生活中诉诸意向状态对行为的解释和预言常常是正确的。这说明它有解释力，而有解释力就一定有存在性。他说：“我相信它的理由……是：常识信念/愿望心理学对大量行为事实的解释比任何别的可供选择的理论的解释都更加有效。……因此没有更有效的可替换的理论。”[②] 借助意向状态的解释为什么是有效的呢？他的回答是：它本身是物理的存在。在回答这样的问题时，如信念、愿望是物质的吗，他的回答是：“是”，因为“一切有因果力的东西事实上都是物质的”[③]，因此“没有决定性的理由怀疑常识信念/愿望心理学的真实性”[④]。

还原的物理主义关于意向性本体论地位的第二个基本观点认为，意向性不是基本的物理属性，而是派生的、次级的，因而需要进一步解释和说明的属性。福多说：“我以为，物理主义者迟早会完成他们的目录，这个目录汇集了事物的根本的、不可还原的属性。当他们做这种工作时，电子……都在这个目录中。而关于性则肯定不在；意向性简直不可能进入。”这就是说，电子等属于基本的不可还原的层次，而意向性等则属于派生的层次[⑤]。因此一个人要成为关于意向的实在论者，必须首先做一个还原论者，即必须根据基本的物理属性说明意向性存在的充分条件，只有这样，他才有理由相信意向性的存在性。质言之，如果意向性等是事物的真实属性，那么这首先是由于它们同一于或随附于那些本身不是语义的或意向的属性。如果意向性是真实的，那它就必须是某种别的东西。意向非实在论者之所以否认意向性的存在，其本体论的直觉是它们不能被还原，不能被自然化。而在福多等看来，它们是能被自然化的。而还原说明，不外两种方式，即要么是强调意向性个例同一于物理属性，要么是认为随附于物理属性。

强调意向性个例同一于物理属性实际上是强调实现的多样性。例如，

---

① J. Fodor, “Review of Schiffer's Remnants of Meaning,” *A Theory of Content and Other Essays*, p. 191.

② J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, x.

③ J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, x.

④ J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, xii.

⑤ J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, p. 97.

桌子既可由木头做成或“实现”，又可用钢材做成。同样，一类信念中的某一个例既可由这种物理状态实现，又可由别的物理状态实现。个体的信念个例同一于个体大脑状态个例中的某一个。由于心理状态个例与大脑状态个例的同一，心理状态个例便能归属于物理属性。正如语言符号据说通过它们的物理属性而进入了因果相互作用过程，同样，心理状态个例也由于其物理属性而进入了因果关系之中。

主张意向性是随附属性的人则认为，个体的信念个例的语义属性不能同一于某种物理属性，而只能随附于大脑的某种物理属性。根据这种观点，个体命题态度个例的语义属性或意向性是个体大脑的第一阶物理属性的高阶属性。例如，药物有止痛的属性是该物质的功能属性，而该物质是由于有化学属性才有止痛的功能。后者随附于前者。换言之，能止痛是这样的属性，它根源于具有一类析取化学属性中的一种或另一种化学属性。同理，一大脑状态具有某种语义属性就是由于它具有某种物理属性或别的物理属性。

总之，不管是哪一种物理主义的意向实在论，都有这样的观点，即认为，由于意向状态有本体论地位，因此承诺了它并以之为基础的常识心理学或民间心理学也有存在的理由，不能像取消论所说的那样，予以取消。不仅如此，民间心理学还能与神经科学、认知科学建立一种连续、互补、包容或血溶于水的关系。此即乐观主义关于民间心理学与基础理论之间关系的和谐论。

在论证意向性的本体论地位的同时，物理主义的意向实在论当然不会忘记对取消论作出反击。它们反对取消主义的论证有两方面，一是认为证伪民间心理学是不可想象的，二是认为取消主义本身漏洞百出。关于第一点福多指出：“即使民间心理学原则上没有必要，但那并不是抛弃它的理由……除了用充满着信念愿望的心理学词汇，我们怎样向我们解释我们自己，对此我们没有一点主意。……我们不能抛弃它们，因为我们不知道怎样予以抛弃。”[1] 物理主义在驳斥取消主义时明确指出：它陷入了自我否定、自相矛盾。因为它的结论是意向态度不存在。但是承认或接受取消主义，不可避免地包含这样的意思，即采取了对于上述命题的态度。因此在赞成或承认取消论的过程中，人们就已证明：取消论不可能为真。取消论

① J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, pp. 9 – 10.

的自我否定具体表现在三个方面：（1）任何主张可合理地接受取消论的人都将陷入矛盾，因为取消论破坏了可合理接受这一概念的基础。即是说，接受一种理论，拥有接受一种理论的基础这类概念是民间心理学的内容，而民间心理学正是取消论要予以排除的东西。（2）任何肯定取消论的人，都将陷入矛盾。因为它铲除了“断言”“肯定”等概念的基础。没有信念怎么能肯定、断定呢？（3）任何主张取消论为真的人都将陷入矛盾，因为真假概念是民间心理学的内容，真与假是命题的属性，当且仅当我们能具体说明什么使一命题为真时，我们才能阐释一命题。既然取消论怀疑真假概念，那么它就不可能得到阐明。汉南总结说：“我相信，取消论一定会从根本上被拒斥，……我要论证的是：它们的任何论证不足以建立其结论。”①

四　皮科克的“宽松的”意向实在论

在前面，我们已经碰到了两种关于内容本体论地位的针锋相对理论，一是取消论，二是物理主义的内容理论，其中最有影响的是福多的关于心灵的表征理论或思维语言假说。它坚持的是意义实在论。皮科克（C. Peacocke）对两种看法都有自己的不同意见，试图提出一种有别于两者的观点。他尽管在许多方面否定了福多的看法，但仍承认心理内容的实在性，如认为心理内容可以以弗雷格所说的“呈现方式”的形式存在，尤其是他不反对福多所承诺的物理主义前提，因此仍可把它看做一种意向实在论。当然，与福多的看法相比，它显得更温和一些。在《思想：论内容》一书中，皮科克开宗明义地说：“本书的目的就是概述一种关于内容的一般的、根本性的理论。”② 之所以是根本性的理论，是因为他要建立的内容理论关注的是这样的课题，它超越于内容的构成要素和哲学逻辑之上，重在回答：说“一主体能把握或能判断那种形式的内容”意味着什么？

什么是“内容”呢？他认为，“内容”就是弗雷格所说的“思想”。两个词是同一意义的不同风格的表述方式。他像弗雷格一样强调：内容有四个根本特点：（1）内容有绝对的真值；（2）它们是复合的、被构成的

---

① B. Hannan, *Subjectivity and Reduction*, Pennsylvania: Westview Press, 1994, pp. 45 - 46.

② C. Peacocke, *Thoughts: An Essay on Content*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 1.

实在；（3）它们是信念、意图、希望等的对象；（4）两个不同的人对同一思想可作出相同的判断和论证。从内容的表现形式看，内容有概念性内容、非概念性内容（经验内容或纯现象性质的、没有概念参与的内容）和表征性内容（既有经验性内容，又有概念性内容）。从内容与概念的关系来说，至少有两种内容即概念性内容和表征性内容。它们包含了概念，概念是这些内容的组成要素，最基本的构成单元。例如，某人相信A很诚实，这一信念的内容就是“A很诚实”，而“A”和“诚实”都是概念。因此概念理论是内容理论的组成部分。反过来，通过对概念的具体剖析，可对内容的一般问题作出间接的解答。从内容与语言的关系来说，内容可用语言表达出来，例如，某人有“我很冷”的想法，这命题可用“我”“冷”等词及其组合来表达。但语言与思想不是绝对对应的。例如，“贝克莱是哲学家”和“《人类知识原理》的作者是哲学家”，两个句子表达的是同一个思想，但有的人可能相信第一个语句，而不相信或不知道第二个句子。

（一）内容的归属与成真条件

首先，皮科克强调，我们没有直接的根据说：人心中存在着心理内容，因为谁都没有见过，再先进的科学仪器也没有捕捉到它。我们有根据说的是：自古以来，人们在描述、解释人的行为时，都一无例外地把内容概念归属于人。归属的实践是一个客观存在的事实。因此内容理论研究的出发点，应是内容归属这一实践。进一步的任务就是去探讨，归属是否必要，是否合理，如果有必要性、有合理性，那么就可推论说：人内部有心理内容。

根据他的研究，内容归属是必不可少的。因为如果不承认人心有内容，不把它归属于人，那么很多问题就不好解释，例如，为什么想到“现在是三点钟”比想到“现在是现在”的信念内容要多？我在判断“我自己是某某”时，我想到的是什么？另外，人们还能够形成这样的命题态度，它是关于包含有指示性的呈现方式的思想的，这又该作何理解？这里所说的思想，也就是态度所关于的内容，不是指有内容的心理状态。最为关键的是，人的复杂的、微妙的行为，如果不诉诸他的复杂的思想内容，就根本无法作出令人信服的解释。就人自己而言，存在着这样的事实，即人能获得关于自己内部世界的比较逼真而且在大多数情况是正确的知识。罗素把这一事实概括为亲知原则。它可这样表述：我们能够理解的每一命

题一定完全是由这样的因素构成的，它们是我们亲知的[1]。皮科克认为，亲知原则不仅是重要的认识论原则，而且也是内容理论中的重要原则，因为借助它可对内容作出正确的归属，以至于可把它看做归属内容的一种正确的、基本的约束。他说：“我要论述的是：如果撇开亲知原则的不必要的认识论附加物，那么可以认为它表达了关于内容归属的一种正确的、基本的约束。”[2]

当然，皮科克在肯定亲知原则在内容理论中的作用的同时，又对它作了重新阐释。这主要表现在两方面，一是对亲知概念，二是对作为判断之构成因素而出现的某物这一概念作了重新界定。例如，他根据他的敏感性原则重构了亲知概念：“如果一思想者有这样的某种呈现方式（在他的全部知觉内容中），它是由敏感性原则决定的，如果他处在适当的心理状态之下，这状态是他在呈现方式之下想到那对象所必需的，那么他对那对象便获得了亲知。”[3] 对于作为思想对象的某东西，他认为：它是这样的对象，即指示出一类呈现方式，这被指示的类型是作为思想的构成因素而出现的。

基于上述重构，他指出：“亲知是把对象本身……放入思想之中的必要条件。”[4] 把亲知原则与敏感性原则结合起来就可形成这样的基础性原则：“对于一思想者所亲知的对象与属性的呈现来说，亲知原则提供了某种东西，它对于思想的构成要素来说是必须给予的。因为对于思想的每一构成要素来说，一定存在着某种方式，它至少确保……某种思想包含有这样的构成要素，它不预设某人已对别的包含有那构成要素的思想作出判断。”[5] 当然，他又承认，思想的内容是一整体，一方面它有需要借助于推理来说明的构成要素，另一方面又有来自于经验、通过亲知而获得的要素。既然如此，是否有经验性，是否通过亲知这条渠道，至少是我们判断一个人是否有某种内容的一个视角或一个线索。如果某人与某对象有亲知的关系，那么我们就可把某方面的内容归属于他。

如果说亲知原则是内容归属的一个主观的、内在的条件的话，那么皮

---

① B. Russell, *Mysticism and Logic*, New York: Barnes and Noble, 1971, p. 159.

② C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 180.

③ C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 182.

④ C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 183.

⑤ C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 199.

科克所提出的“基本事实”（the basic case）可看做其外部的、客观的条件。所谓基本事实是指基本的行为表现。例如，如果一幼儿有这样的行为表现，或能完成这样的任务，如伸手去抓握一个三维物体，能将它放在手中玩，能换它的面，那么就表明他身上有把三维空间内容归属于他的基本事实，即符合这种归属的客观条件，因而可对他作出这种内容归属。他说：“我把有机体在其之下有这种态度的事例称做基本事实。”① 在这种事实中，内容理论要追问的是：一主体有关于他的当下环境中的位置和可知觉对象的态度意味着什么。回答这一问题又可从发展心理学家鲍尔（T. G. R. Bower）的下述问题出发：某人的行为何时会表明他把握了空间上的差别？可以肯定的是：把握了空间差异的状态一定是有内容的状态，不仅有关于面前的真实对象的信息或表征内容，而且有空间概念。对这样的状态肯定不能仅用刺激和反应加以描述，因为有内容的状态比仅诉诸刺激—反应就可描述的状态在复杂程度上有实质的差别。后一状态尽管也有把握复杂信息的系统，这系统可用之于对刺激作出分辨，对反应作出选择，但它只有感觉或意识，而没有表征内容。而内容理论关注的恰恰是表征内容。

这里有这样一个问题，即一般意向实在论者都承认，既然意向内容有本体论地位，就一定有真假两个值，而这两个值与内容所关于的东西有密切的关系，例如，有相应的事态发生，内容便为真，反之即为假。此事态即是真值条件。问题是：皮科克所说的被归属的内容有无真值条件呢？他的回答是肯定的。不过，不同于一般意向实在论者的地方在于：他认为，这里不仅要进一步讨论真值条件，而且还要讨论接受条件（acc tance condition）。后一条件比前一条件更重要，因为接受条件是内容真值条件的基础。什么是内容的接受条件呢？他说：“内容的标准接受条件就是关于接受内容的规范条件，它在说明什么是对内容的理解或把握（怎样看待内容的把握）的过程中必然会被述及。”② 质言之，接受条件指的就是思想者头脑之外的世界。因此这个接受条件不能与概念作用语义学所说的“概念作用”相提并论。以观察内容为例。所谓观察内容是指观察概念在其中这样被述谓的内容，即在知觉中被指示性地呈现出来的对象采取了现在时态。例如，“这个物体是立方体”，“那物的表面是蓝色的”，等等。这种

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 56.

② C. Peacocke, *Thonght: An Essays on Content*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 153.

由观察概念构成的观察内容有这样一些要素：一是有被知觉到的对象，它以某种方式呈现在知觉中；二是其中有观察概念的使用，如“立方体”等；三是有现在时态。在皮科克看来，一旦知觉或观察者之外有对象、时间、地点等条件出现，观察者就会接受相应的内容。例如，如果在某时，有某人，他站在特定的角度，去知觉某个物体，而他的知觉机制又是正常的，他就会知觉到那物体是立方体，进而接受“那物体是立方体”这一内容。皮科克认为，描述一语句或一心理状态的维度只有两种：第一个维度是描述人们接受某一内容的条件。与此相应，内容理论在这里就有这样的任务：揭示人们接受某一内容的条件，如在什么规范的条件下，人们才会接受某内容？或者说，人们接受某内容必需什么样的条件？第二个维度就是描述内容的成真条件。与此相应，内容理论就有这样的任务，说明内容的成真条件。最后，还有一个任务，那就是揭示内容的接受条件与真值条件的关系。关于这两种条件的关系问题，皮科克承认：尚不能提供有可靠根据的理论，而只能建立这样的猜想：“有这样一类内容，它的真值条件是直接由它们的某些接受条件决定的；而这类内容之外的其他内容的真值条件从根本上说是由它们与第一类内容中的内容的关系决定的。”[①] 简言之，接受条件决定了真值条件。为什么是这样呢？他回答说：这是因为，“对真值条件的把握有这样的表现，即那思想者在根据理由作出他的判断时表明他符合某些规范的接受条件，进而这些规范的条件便决定了真值条件”[②]。

（二）概念的本体论地位

如前所述，概念是思想内容尤其是概念性和表征性内容的构成要素，因此要说明内容的本体论地位，必须先说明概念的本质。概念是否有本体论地位呢？或者说在我们所生活的世界、在我们人脑之内是否真的有概念之类的东西存在呢？皮科克概括说，对此不外三种观点。第一是实在论观点，即把概念看做独立存在的东西，如能以独立的形式存在于人心之中。第二种观点是希菲尔等提出的怀疑论，强调它既不能以实体的形式存在，又不能是某种类型的独立存在体，更不可能是定型、印象以及心灵的呈现方式。第三种观点是虚构主义（fictionalism），它强调：概念是我们推论或构想甚至虚构出来的东西。

---

① C. Peacocke, *Thonght: An Essays on Content*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 12.

② C. Peacocke, *Thonght: An Essays on Content*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 13.

皮科克强调，他对第三种观点持中立态度。他说："这篇论文中所赞成的观点是：对一般所说的抽象对象是否是虚构主义的东西保持中立态度。"① 确切地说，他在这一问题上的观点是一种折中观点。一方面，他不赞成传统的实在论观点，另一方面，又反对怀疑论的观点。因为他承认，概念不可能是某种独立存在体，但它又有存在的确切的根据，质言之，有理由承认它有本体论地位。不过，对这种存在只有间接的根据，因为只能根据它在思想、内容中的应用价值推论它的存在，因此，它当然只能是一种构想的存在。而且它的存在不是以个体的形式表现出来的，而是以抽象对象的形式存在的，因此他承认：这是一种"不太严格的"或"宽松的"观点。而这样说又不过是强调："从本体论上承诺这些对象与纯物理主义的话语一样是没有什么疑问的，而且它与本体论物理主义的最初动机也是一致的。"②

如前所述，概念不可能以实体、独立存在体的方式存在，而只能表现为心灵中的某种"呈现方式"。这些呈现方式要么表现为感觉，要么表现为对某物的承认或接纳。皮科克说："呈现方式可以称做感觉，或承认某物的样式或方式。我把它们统称为概念，我同时又认为，不仅有关于对象的概念，还有关于属性和功能的概念。"③ 承认心灵中有概念存在，表面上与命题主义者没有区别。后者认为，心理状态的内容以命题的形式表现出来，而命题又由概念所构成。概念又不过是以思维语言中的符号的形式表现出来的。其实，皮科克与这种观点无任何共同之处。他说："说一种呈现方式必然是那种呈现方式，并不是说：它以实际思考者的命题态度的形式存在。"④ 这就是说，概念既不是某种假设的语言中的符号，又不是某种具体的东西。因为概念的重要特征是：它表现为抽象的对象。就像抽象的数一样。如"三个馒头"这个具体的数中抽象的3。

皮科克还认为，概念是有意义的，它一经呈现出来，本身便载荷有信

---

① C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 330.

② C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 331, "n. 10".

③ C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 310.

④ C. Peacocke, "Metaphysics of Concepts," in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 330.

息。因为“概念是从思想者与对象的某种关系中抽象出来的”[①]，甚至本身就可看做一种关系属性。也就是说，有概念呈现，拥有这概念的心理状态便处在一种与某对象或某外部性质的一种关系之中，这种关系性质正好就是概念。从起源上说，这种关系性质是对人与外物之关系进行抽象的结果。他说：说概念是一种关系属性，有两个特点值得一提，“第一，关系属性 R 即使不参照与概念或思想的关系也能得到具体描述。第二，约翰相信林肯·普拉扎是坦诚的，等于下述两个命题的合取：（1）约翰处在某种状态 S 之中，这状态有关系属性 R。（2）‘林肯·普拉扎是坦诚的’这一内容是一种独特的内容 P，因此对于任何状态 S 来说，S 是一种相信 P 的信念，当且仅当 S 有关系属性 R”[②]。

概念是一种关系属性，是对经验世界中的某对象或某状态的呈现，即“可适用于经验世界”[③]，例如，上面的信念内容中的概念“普拉扎”和“坦诚的”分别就是这样的呈现，有自己所适用的外部事态。因此它是有用的。这种有用性同时又可证明概念的本体论地位。在皮科克看来，相信概念的存在，反击怀疑论的进攻，除了这一根据之外，还有一个根据，即根据与抽象数的类比所提供的根据。因为如果不能怀疑抽象数的存在，那么也没有理由怀疑作为抽象对象的概念的存在。

在 1983 年《含义与内容》一书中，皮科克还通过对观察概念和指示性概念的具体分析，阐述了他的观点。观察概念是内容的一种表现形式。他强调，对它的研究不仅有重要的心灵哲学意义，而且对解决观察与理论的关系这一科学哲学和认识论中长期争论不休的问题极有帮助。这一争论，究其实质，与内容问题有密切的关系。因为这一被争论的问题涉及的其实就是观察概念的内容是从哪里来的，其本质是什么。一种观点认为，观察概念来自于经验，进而才成了理论的源泉。而另一种观点认为，观察中渗透着理论，或者说，观察离不开理论，就像理论离不开观察一样。既然如此，观察语句或概念的意义、内容一定有两个方面，一是来自于经

① C. Peacocke, “Metaphysics of Concepts,” in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 310.

② C. Peacocke, “Metaphysics of Concepts,” in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 317.

③ C. Peacocke, “Metaphysics of Concepts,” in C. Peacocke (ed.), *Understanding and Senses*, Vol. Ⅱ, England, Aldershot: Dartmouth Publishing Company Limited, 1993, p. 328.

验，二是来自于原有的理论中的内容。

皮科克赞成前一观点，但从内容理论的角度作了新的论证。他认为，观察概念离不开经验。以盲人为例，尽管他没有视觉经验，但能思考空间的关系属性。这不是由于他有理论，而是由于他有触觉经验。同样“某人能理解他的某些感觉的空间意义，这仅仅是由于他有以某些别的感觉形式所形成的空间观察概念”[①]。基于这一说明，他对观察概念的本质提出了自己的新的看法，即它们是“属性的呈现方式”[②]，或者说，有关于某物的概念与能够得到关于它的经验是同时出现的两个结果[③]。当然他又认为，概念作为呈现方式，并不是唯一的，而有多种方式或途径。第一，这呈现方式可表现为描述性的方式，例如，经验到一种矩形，人便有矩形的概念。而这概念与矩形的关系就是一种描述的关系。第二，呈现的方式还可以以感觉或知觉的形式出现。例如，热这种属性也可以反映到概念中来，但这种概念就不具有描述的性质。他说：“我们设想高温这一物理性质的方式也是靠我们能利用的呈现方式，因为我们能获得关于热的感觉。”[④]他的独特之处还在于，他承认有些观察概念渗透着理论，有些并不渗透理论，也就是说，有些概念的内容完全是来自于经验，有些概念的内容来自于两方面，一是当下的经验，二是原有的理论。例如，有两个人，一个是实验室的科学家，另一个是实验室的守门人。他们都可获得关于x－射线管的概念，但后者完全基于他的看，如看到实验室的板凳上放着这玩意儿。而科学家关于x－射线管的概念既源于看，又渗透着他已有的知识[⑤]。

指示性内容亦即索引性语词所携带的内容。所谓索引性语词是指“这”“那”“现在”等以及各种人称代词（“你”“我”“他”）。包含有这样语词的句子所表达的思想，即索引性思想。自普特南以来，它们一直是意义或内容理论中的重要研究课题。皮科克所说的指示性语词或思想就是普特南等所说的索引性语词或思想。不过，为了避免混乱，皮科克对他所使用的语词作了特殊的限制，例如，他强调，他这里所说的指示性的形式并不是语言学的专有对象。因为除了指示性词语之外，还有思想中的指

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 105.
② C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 89.
③ C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 100.
④ C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 89.
⑤ C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 91.

示性的呈现方式。当然两者又有密切联系。因为“一个人如果在他的词汇中没有相应的符号，那么他便不可能在思想中有指示性的呈现方式”①。当然思想中的呈现方式并不是思想的全部内容，只是它的组成部分。质言之，包含有指示性呈现方式作为其组成一部分的思想才可称做指示性思想。这里所说的思想，实际上就是态度所关于的内容。例如，“皮科克相信：我是美国人”，在这里，相信是一种态度，这态度所关于的内容即“我是美国人”就是指示性思想。可见他所说的思想就是指态度的内容。不过，他这里关心的内容不是一般的内容，而是一种特殊的内容，即包含有指示性呈现方式的心理状态的思想。说一个人有或能形成关于指示性思想的态度意味着什么？该作何理解呢？这是他的内容理论所关注的问题。

在进行他的探讨时，皮科克引入了一对常见的范畴即类型和个例。例如，不同的人所说的“我”都属于“我”这个指示词的总类，而不同的人所说的具体的“我”则是它的个例。他承认，当不同的人在说到包含有“我”的句子时，其中的“我”从类型上说是相同的，但每个人所说的“我”，尤其是每个人在自己的思想中呈现出“我”这一概念时，又是不同的。简言之，“我”在不同的人甚至在同一个人的不同时间地点的思想中的呈现方式是不同的。为什么会这样呢？

众所周知，弗雷格对有关同一对象的思想或内容为什么有不同，曾发表过很有见地的观点。他认为，这是由思想形成时认知上的不同方式所决定的，是由不同的方式被知道的。皮科克继承了这一观点，但又结合指示性思想的具体特点作了自己的发挥。他强调：指示性思想之所以为指示性的，主要是因为这思想中包含有指示性的呈现方式，如“我相信我是一个人”，其中“我是一个人”是相信的内容，而此内容中有“我”所表示的对象或内容，有“我”这一指示性的呈现方式。很显然，要把握指示性呈现方式的特点，必须把它与描述性的呈现方式加以比较。在论述空间概念时，他已对它们的特点作了分析。空间概念是典型的描述性的呈现方式，它作为思想内容的组成部分，正如传统经验论所说的那样，仿佛是它之外的对象的摹写。而指示性的呈现方式则不同，尽管它所指的对象很多具有空间关系和各种第二性质，如“这”“那”“我”等所指的对象，但它们在呈现于思想时，这些特征仿佛不见了，只存在着你的心理态度与某种表

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 106.

征的关系。他说："指示性呈现方式的独特特征在于：当你指示性地想到了一个对象时，就有这样的关系出现，即你与那对象的关系，之所以有这样的关系，又是由于你当下的心理状态所形成的关系。"① 就那个"我"来说，它也可有两种呈现方式，一是描述性的，例如，"那个有这些有意识状态的人"，二是指示性的呈现方式。两种呈现方式的内容在表现上有相似之处，例如，指示性的呈现方式仿佛包含有描述性内容："我"指的似乎是"那个有这些意识状态的人"。其实不然。要明白这一点，关键是要弄清一种呈现方式的"构成作用"（constitutive role）。

皮科克指出：有不同类型的指示性呈现方式，例如，"我"属于一个类型，"这"属于一个类型等。在每一类型或总类之下，又有无限的个例，例如我们每一个人在使用"我"一词表达要表达的思想时，这个"我"就是作为总类的"我"的具体化或个别的例示，其他的可以此类推。人们为什么能形成关于指示性呈现方式的思想呢？是怎样形成的呢？每个人用同一指示性语词形成的思想有什么相同和不同的地方呢？例如，每个人都相信"我是一个人"，这里的"我"有什么相同和不同呢？

皮科克认为，每个人之所以会使用指示性语词，之所以会形成相关的指示性思想，其原因在于，人们在种系和个体的心理发展过程中形成了一种"证据范型"（the pattern of evidence）或在前的状态。它是一种由一些条件构成的结构或范型，每当面前有相应的事实或材料出现了，它们符合这范型，人们就会出现相应的指示性呈现方式。例如，某人面前出现了一个对象，它的时空特点、它与别的事物以及与主体的关系符合"那"这一证据范型，那么那个人就会用"那"加以指示。他说："与每一类型的指示性呈现方式相关的是这样一种证据范型，它使一思想者对他的思想是否包含那个类型的构成成分作出判断。"例如，与"我"联系在一起的是这样的证据，它包含有一个人，这个人有个别的经验和思想。符合这些证据条件的对象就可用"我"加以指示。从结构上看，每一类范型都有三个构成因素。一是分类概念，通过它，主体能判断要指示的东西属于哪一类别，如是适合于用"我"还是用"这"来称呼。二是指向主体的一种心理状态。三是某种关系。根据这些因素，主体就能判断面前的指示性呈现方式属于哪一类别。他说："一特定的指示性类别之所以是独特的，根源

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 159.

在于这样的证据范型或在前的状态”[①]。总之，我们之所以能形成指示性内容，一方面是有相应的被知觉到的对象出现了，这些对象对主体产生了因果刺激作用，另一方面，又离不开主体有一种在前的状态或范型。正是由于有了它，具体地说，有了它的构成作用，才有指示性的内容出现。

（三）内容的基础与本质

究竟什么是内容？内容依赖于什么？如果依赖于状态，这状态又该作何理解？这些状态由于什么而具有它的命题内容？这些问题是内容理论中的具有真正形而上学意义的问题，当然在具体回答时，又必然要触及经验科学的方法和概念，如大脑状态、表征、计算等。皮科克认为，对于上述问题有两种明显对立的态度，一是丹尼特的工具主义，二是福多等的思维语言假说。而他自己要提出的是一种介于两者之间的中间立场。

根据第一种策略，人、机器之上本不存在什么意向状态，也没有由这些状态所具有的意向性或内容。“心理状态”“意向状态”“内容”都是解释有机体行为的工具或策略。皮科克认为，丹尼特所设想的归属心理状态及其内容的工具主义条件是不充分的。例如，有一种像我们一样的身体，除了没有头脑之外，与我们无二无别。毫无疑问，我们可以对它作工具主义的解释。然而，由于它没有意向状态，因此即使在其之上再加上计算机和连接线路，但仍缺乏一种条件，即它的行为不是由信念之类的东西引起的。而真正的人之所以能记住某事，之所以做成了某事，是因为“他有某种状态，这状态是他过去曾进入过的”[②]。

思维语言假说是福多所创立的理论，其基本观点是，认为有某心理状态就是对某种句子采取了特定的态度。这一理论有三方面的论证：一是把常识心理学与功能主义结合起来，进而又根据物理主义阐释功能状态。基于此，就可说明对于内容的态度是由某种物理关系实现的。这种物理关系又可分析为与句子的关系，甚至句子的意义也可从物理上加以分析。二是基于计算的分析，例如，福多认为，心理过程可理解为计算过程，而计算离不开思维语言的存在。这思维语言是一种表征系统，即计算得以完成的媒介。三还是诉诸计算概念。它认为，认知心理学中的一些理论如知觉理论、概念形成理论都是计算的，都离不开语言符号。在皮科克看来，这三

---

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 118.

② C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 205.

种对思维语言的论证有合理性，当然其合理性主要表现在其前提方面，如物理主义和计算主义。因此他提出的中间路线尽管反对思维语言假说，但又与上述前提保持一致。质言之，他否认内容依附于思维语言，但承认它们有物理的实现。

他为什么否认有思维语言呢？他通过对视觉事例的分析表达了自己的根据。皮科克说："在视网膜的另一个地方，质上和物理上有相同类型的细胞记录的可能是关于另一位置的光的信息，而它实际上是由一个地方的细胞以相同的方式激活的。使一个细胞的信息关于一个位置、另一细胞的信息关于另一位置的东西，就它们包含的思维语言来说并没有什么不同，它们的差异只表现在关系方面，一个是对视网膜的一个地方的反应，另一个是对视网膜的另一地方的反应。"① 也就是说，在视觉中有这样的情况，即假设的思维语言相同，而实际的内容并不相同。因此有根据认为，思维语言的假设与内容的实际状况不相关。皮科克还通过一幅图说明了他的基本观点（见图 12－1）。

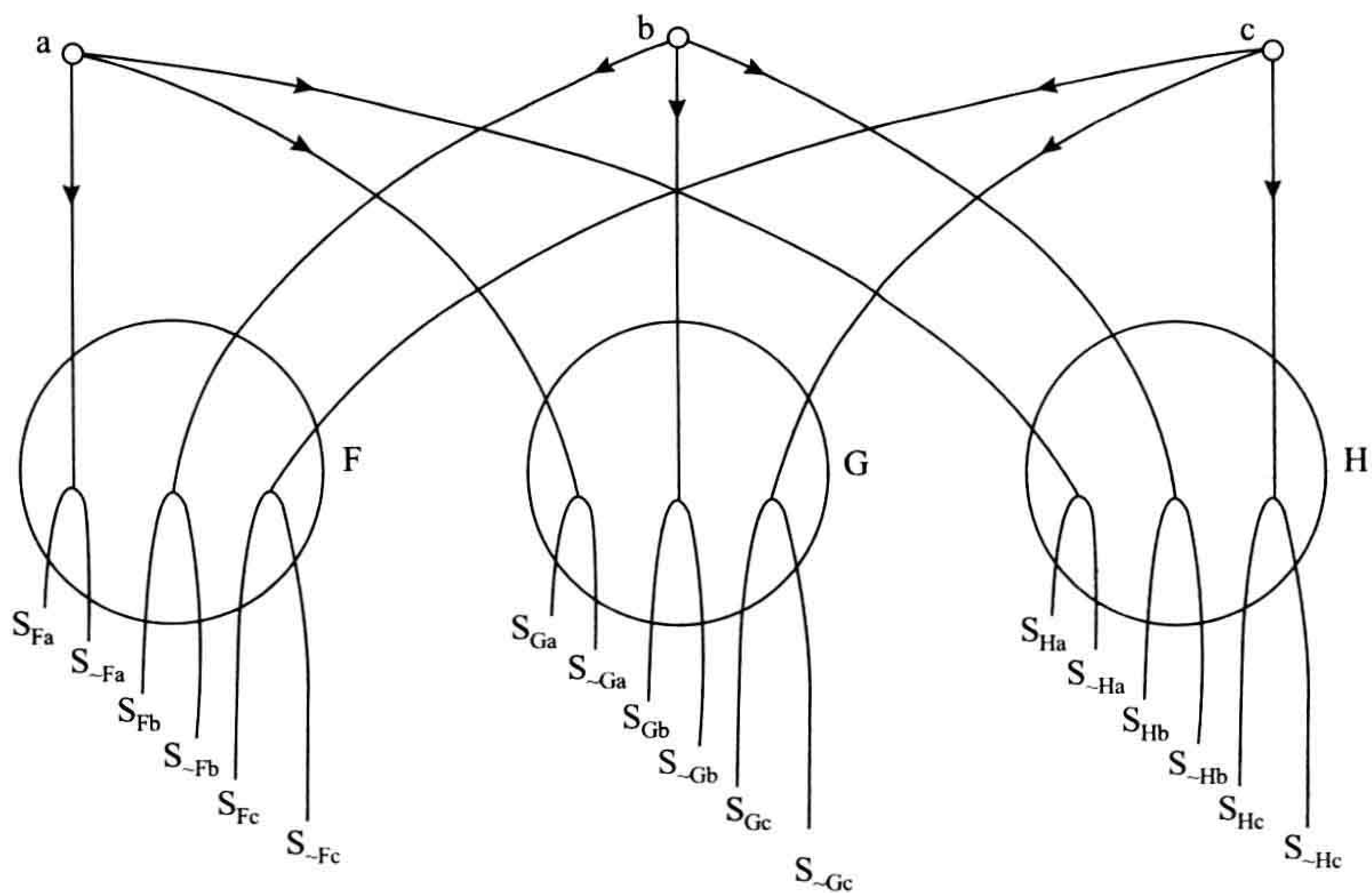


图 12－1　皮科克的基本观点示意

他强调：这幅图表达的是一种介于工具主义与思维语言假说之间的关于内容本体论地位的观点。由上图可以看出，a，b，c 分别表示构成一个

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 209.

内容的原子内容，可以这样理解：它们是思考视觉所提供的对象的三种方式，还可以这样理解，这里的小圆圈表示的是物理集合或集合中的状态，它们是主体在有视觉经验时对对象作出分辨的能力的基础。复杂一点说，它们表示的是某种更复杂的东西，例如，在其里面，信息以分布式方式储存着。相应于这三种原子内容，*F*，*G* 和 *H* 三个大圆圈表示的是三种由视觉观察到的属性，也可以说，大的圆圈表示的是概念，因为在他看来，概念是属性的心理呈现，它们表征的是如此被呈现出来的对象。S_{Fa}、S_{Ga}和S_{Ha}等表示的是这样的物理状态，它们相互作用，共同实现了主体的某种信念及其内容。图中的线条表示的是：如果主体处在实现一信念的状态中，那么只要他过去形成的因果路径被激活了，他就能如愿以偿，因为在过去，这些能力总是与那信念的原子内容联系在一起的，久而久之，这些能力便内化于神经的过程之中。只要神经路径被激活，相应的能力就会起作用，从而有信念及其内容呈现出来。由于信念内容与能力、神经过程有这样的关系，因此只要满足下述条件，人们就能预言 $S\sim_{Fc}$这一状态的内容：（1）知道 S_{Fa}、S_{Gc}和 $S\sim_{Gc}$这些状态的内容；（2）知道它们与 a、F 和 c 标示的集合的关系；（3）知道 $S\sim_{Fc}$与由 c 和 F 标示的集合的关系。

皮科克强调：根据他上面阐述的中间路线，可以较好地解释更复杂的信念，例如，析取信念。众所周知，这是当代内容理论的著名难题和争论焦点。在他看来，电路和转换系统理论可以告诉我们：一装置是怎样与另外两个装置联结在一起的，如果另外两个中的一个被启动了，那么它也会如此。一句法上非构成性的状态也可以以这种方式相关于 S_{Fa}和 S_{Gb}状态，这样一来，它就成了实现析取信念（即要么 Fa，要么 Gb）的基础。这样一种模型也可提供第三条路径，当它被激活时，它就可让主体处在这样的状态之中，即处在实现析取信念（要么 Fa 要么 Gb）的状态之中[①]。另外，这一理论还能说明推理，说明心理状态与行为的相互作用，进而有利于对行为作出解释。更为重要的是，它有这样的根本特征，即“能回答这样的问题：这种状态基于什么而有它所具有的命题内容”[②]。答案是：由于相关物理状态的集合而形成了相应的能力，有这种能力之后，一旦相应的刺激被给予了，人脑内就有相应的状态及其内容出现。而物理实现、能力、

① C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 212.

② C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 214.

心理状态及其内容的这种实现和依赖关系又是主体在长期的经验过程中形成和积淀下来的。

第三节　折中主义路线

在意向性的本体论地位问题上，有一种倾向既反对意义怀疑论、取消论，又不赞成意义实在论，而试图走出一条中间的道路。其特点是在"实在""存在"等本体论概念上大做文章，认为可以承认意向性有实在性，能存在于世，但这里所说的"实在"不是自然的实在，这里所说的"存在"也不能理解为物理事物及属性所具有的那种存在，而是一种极其特殊的"实在"或"存在"，如相对于概念图式而言的实在，或者说工具性的存在。

一　普特南论意向性的实用主义实在性

在方法论上，普特南认为，肯定的观点常常直接来自于否定的观点。他自己在意向性本体论地位问题上的看法，也不例外。只要弄清了他的否定观点，那么肯定的观点便昭然若揭了。他的否定的观点，有三个方面。

第一，不赞成蒯因等的取消论。他认为，不管行为主义浪潮多么强劲，对民间心理学的否定多么惨烈，我们还是得用信念等民间心理学概念解释我们和他人的行为。在他看来，"对信念—愿望解释作出辩护，肯定有某些有力的根据"[①]。在意义的本体论地位问题上，他明确反对蒯因的意义怀疑论。他说："尽管我们明确地同意，传统的意义概念存在严重的问题，但在这篇文章中，我们的工作是建设性的，而不是破坏性的。对于意义概念，我们要修订它，而不是要埋葬它。"[②] 他对蒯因的观点提出了批评。他认为，蒯因的意义怀疑论是蒯因对分析—综合方法的颠覆性论证的一个必然后果。普特南概述说："蒯因的这种批评，被蒯因本人和其他一些人解释为具有这样的含义：随着分析—综合区分的失败，意义这个概念也将整个地消失。"[③] 普特南意识到：蒯因的意义怀疑论论证对普特南

① H. Putnam, *Reperesentation and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p. 6.

② 普特南：《"意义"的意义》，李绍猛译，载陈波、韩林合主编《逻辑与语言》，东方出版社，2005，第498～499页。

③ 普特南：《"意义"的意义》，李绍猛译，载陈波、韩林合主编《逻辑与语言》，东方出版社，2005，第498页。

试图保留、修订“意义”这一概念似乎构成了障碍。他认为，传统的意义概念尽管有问题，但不能予以抛弃。意义理论的任务就是保留并修订它，而不是简单丢弃。他说：“我们完全可以说，‘有花纹’是‘老虎’这个词的意义的一部分。但是这不等于说，在我们看来，‘老虎有花纹’是一个分析句。如果发生了某种变异，所有的老虎都可能变成白花虎。要想有效地交流，我们就必须预设：我心中的老虎的定型包含着‘有花纹’这种特征，你心中的老虎定型也包含这种特征，而且我知道你心中有这种特征，你也知道我心中有这种特征……但这并没有预设任何一个定型是正确的……语言学义务并不是不可修正性的指标，甚至也不是真理性的指标。如此一来，我们才可以放心地说‘老虎有花纹’是‘老虎’这个词的意义的一部分，而不用担心会卷入到分析性问题中来。”①

第二，他也反对意向还原主义。他说：“过去哲学把意向性作为可用物理或计算语言还原的现象，这是行不通的。”“我要论证的是：许多思考意义及心灵本质的方式是错误的。”② 之所以如此，主要是根源于它们所用的一般方法论模式有问题。过去，人们通常认为：一存在于多之中，个性存在于共性之中。每一事物、现象都有一种根本的本质，或者说真实存在的东西是现象之后或之下更根本的东西。它是现象的根据，是对高阶属性作出还原的基础。意向性的还原主义就是以此为理论依据的。其重要代表就是福多。还有的还原论者更进一步，试图证明意向状态就是物理状态，或竭力把心灵论证成同一于功能状态即从计算上描述的状态的东西。在普特南看来，这都是不对的。他本人是功能主义的最早的倡导者之一，深知功能主义的利弊得失。经过新的研究，他认识到：功能主义和物理主义不可能证明意向状态是计算状态，也不可能证明它是计算状态与物理状态的结合（用指称物理和计算参数的复合词汇定义的状态）。

第三，他对意义的非还原主义也持否定态度。他认为，非还原主义的重要倡导者是乔姆斯基（N. Chomsky）。根据乔姆斯基式的语义理论，心灵或大脑中有语义表征，它们是天赋的，普遍的。我们的概念根源于它们，并可分解为它们。语义表征之所以有天赋性，是因为心灵是自发的功能作用的集合，具有模块性。与上述观点密切相关的是这样一个“布伦塔诺论点”，

---

① 普特南：《“意义”的意义》，李绍猛译，载陈波、韩林合主编《逻辑与语言》，东方出版社，2005，第502～503页。

② H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p. 4.

或“一个肯定的论断”，即“意向性是一种原始的（primitive）现象，是真正把思想与事物、心灵与外部世界关联起来的现象”[1]。普特南有时把这种观点称做心理主义。因为它是这样一种倾向，它认为概念是心灵或大脑中发生的、可从科学上描述的实在，因此是心理学上真实的东西。普特南毫不留情地指出：“这种倾向是错误的。”[2] 主要表现在三个方面：第一，没有看到意义是整体论性质的东西。第二，没有看到意义是一规范性的概念；没有看到在“意义”“意向性”等词名义下集合起来的概念如“相同的意义”“相同的指称”像“一般智力”等概念一样，极其复杂。第三，没有注意到“我们的概念还依赖于我们的物理的、社会的环境”[3]。由于有这一外在主义约束，因此意义、内容像进化一样具有不可预言性。

总之，在普特南看，关于意向性的各种代表性观点都是错误的，“意向性既不能被还原，也不能被放逐”[4]。

弄清了普特南的否定立场，有助于我们把握他的肯定的观点。当然由于他的思想复杂而深刻，且经常处在变化之中，以至于他表述他的思想时常常要加上这样的时间限定，即“我何时这样认为”。这里我们重点剖析他在《表征与实在》一书中表达的思想。

首先，普特南强调：对于意义、意向性，我们不可能形成科学的理论，而只能建构哲学的图画。他说：“我看不到这样的可能性，即形成关于意向王国的本质的科学理论。”当然他又没有走向另一极端，例如，他也不相信他的同僚维特根斯坦的话：应在哲学中放弃解释的努力。出路何在呢？他开出的药方是：“我提供的不是一种理论，而是一幅图画，它使我们能够对某些现象作出澄清。”[5] 要明白他关于意向性的哲学图画，必不可少的是理解两个概念，即客观性和概念相对性。说意向现象有客观性，不是说它们独立于人们所知道的或能发现的东西。换言之，这里的客观性不是带大写的“O”的客观性。他对“真”的理解也是如此。他认为，如果我们把“真理”当做我们表征的意向概念，那么说真理是客观的，也就是说它有真的属性。这里的真不是符合论所说的真，而是实用主

① H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, pp. 1 – 2.
② H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, p. 7.
③ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, p. 15.
④ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, pp. 1 – 2.
⑤ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, p. 109.

义的真。例如，说一句子有真的属性，就是说它为有关文化中的大多数成员所承认，他们都相信它。也就是说，他所说的“客观性”“真”“真实性”不是唯物主义者所说的那种自在的、不以人的意志为转移、不掺杂任何概念作用的客观实在性。质言之，他的“客观性”是他的实用主义实在论所说的实在性。我们知道，到了20世纪90年代，他由原先的内在实在论转向了自然实在论或实用主义实在论。在他看来，其他形式的实在论之所以有这样那样的困难，根本原因在于它预设了心灵和世界、认识和对象的二分法。因此要摆脱困难，首先就要摆脱这种二分法，回到常识的观点上来，回到生活中来，以统一的眼光，即实用主义的眼光看待世界。例如，在真的问题上，他强调，真理就是合理的可接受性，就是有根据的可断言性。在“实在”的问题上，普特南强调，不能用哲学家对实在的界定来改造常识对实在的看法，恰恰相反，应根据常识的观点来重新思考实在问题。生活要求我们承认实在，但又不能像过去的哲学家那样把它当做是形而上学的存在，当做超越的事物。同时，他所理解的实在也不是自在的、与人的概念完全无关的东西。这样的东西即使存在，也不是我们人能谈论的实在。他认为，真正的实在是与人的概念、生活发生互动关系的东西，因此作为实在的世界一定是与概念融合在一起或者说浸透着概念、充满了意义的世界。也可以说，实在就是概念化的存在，但同时又是真实的、实在的存在。既然如此，这种实在同时是具有整体论性质的存在，它既有自身的东西，又有意义，渗透着价值，与理论、概念混合在一起。

还应注意的是，普特南的“客观性”概念还与“概念相对性”一词连在一起，因而必须联系起来理解。他通过一个例子说明了概念相对性。假如让一个人与我一同进入一个房间，那里原有一盏灯、一个桌子、一把椅子、一本书、一支笔。我问：房间里有几个对象？那人说有五个。很显然，回答有相对性。因为关于对象有不同的标准，如逻辑学家的、现象学的、常识的、粒子物理学的、生物学的等。总之，究竟有多少对象，取决于怎样理解“对象”的意义，即取决于回答者用什么样的概念图式。你用粒子物理学的图式与你用现象学的图式所作的回答是完全不一样的。不难看出，实在本身是什么、真本身是什么，这都是没有意义的问题。因为说实在是什么，就像说房间里有几个东西一样，取决于你所用的概念图式，即是相对于你所用的概念的。简言之，实在性、客观性与人们所持的观点，所用的概念密不可分。

在《理性、真理与历史》一书中，普特南也强调过概念的相对性。他认为，现象总是相对于概念而存在的。因为情境、条件相同的东西（根据常识的标准），可以用许多不同的方式加以描述。我们怎样描述取决于我们怎样运用那些词语。情境本身并不能决定这些词语（如“对象”“实在”“存在”等）怎样被运用。还要注意的是，在运用语词描述对象时，我们只是发现事实，而不是产生事实。当人们采用了一种说的方式、一种语言、一种“概念图式”时，这就成了被说的东西。不具体说明所用的语言，只谈论事实，无异于什么也没有谈论。而且“事实”一词并没有为世界本身所固定的用法，“存在”等词也是这样。

基于上述论述，我们就不难理解普特南关于意向性本体论地位的思想。先看“真理”概念。他不想对真理提供还原论说明。他认为：真理是观念化的、合理的可接受性。可见，合理的可接受性比真理更基本，因为真理并没有超越用法。不同的陈述，甚至是与古典逻辑、古典语义学不相符的陈述在相同的条件下也可能是真的，因为那些词语被作了不同的运用。这倒不是说，用“用法”替换“意义”就对意向性提供了另一种还原的说明。描述词语的用法，包括许多方面，例如，当包含那些词的句子是可接受的时，一般是什么引起了说者或专家以特殊的方式用这些词，那些讲说的方式有什么好处，讲说的特定方式的现象学是什么等，这些东西都像有意义的话语一样，不能被还原为物理的、计算的语言。

普特南基于他的论证所得到的关于意向性本体论地位的哲学图画十分特别。首先，他认为，意向性既不是事物自在存在的本质、原始的性质，又不是以本原性质为基础的第二性的性质，也就是说，它不能以意向实在论所赋予它的那种形式存在于世界之中。其次，它也不是以个性中的共性的形式存在的。他说：“我要说的是：并不存在这样的科学上可描述的属性，它们是所有个别的意向现象所共同具有的属性。我这个命题所说的意思是：否定有某种科学上可描述的‘本质’，它是所有‘指称’的例示或‘意义’的例示或‘意向性’的例示共同具有的。”① 也就是说，意义、意向性可以作为具体的殊相而存在，但不能作为共相、共同的本质而存在。这是因为每一个别事物或属性及其所表现出的意义或意向性，总是一种复杂的存在，它既与情境有关，又与文化环境等有关，还受到说者、听者的

① H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, pp. 1-2.

概念图式的影响。因此是一真正的实用主义的实在。“红”的例子可以说明这一点。从科学上看，所有红色的事物并不存在共同的东西。维特根斯坦的“游戏”例子也可证明这一点。游戏千差万别，不能说所有游戏中存在着共同的本质。同样，也不能说：某人意指某物、另一个意指另一物等中有共同的本质，也不能在那些人所用的词与对象之间的关系中找到共同的关系。这是因为，不同的人在用“红”表达思想时，尽管用的是同一个词，但是决定他们运用的因素是各不相同的，尤其是概念图式、标准、目的、动机等各不相同。因此尽管这些语词的确表达了意义，传递了他们的意向性，但各自的意义、意向性是彼此不同的。甚至同一个人在不同时刻，所说出的“红”的意义、意向性也不尽相同。既然如此，就不可能有意向实在论所说的那种绝对客观、自在、能作为共相、共同本质而存在的意义。再次，意向性不是子虚乌有，不是神话或虚构，而有其真实性或本体论地位。当然，他这里所说的“本体论”不是通常意义上的本体论。因为他这里所说的本体论是与“认识论”直接相关的，而真理、指称又是直接与认识论概念相关的。对象概念的开放式特征，指称、意义、真理、理性的开放式特征都是相互联系的。既然如此，对这些概念的哲学研究就必须根据这些联系进行[①]。也就是说，意向性的本体论地位是相对于人的认识、概念图式而言的。正像说一房间内有几个对象，与人们关于“对象”的概念图式密不可分一样。如果我们觉得它有用，同时又有相应的概念图式，我们当然可以承认它有本体论地位。最后，由上述规定所决定，他自然强调，意向性概念是一个规范性概念。所谓“规范性”是指事物的不同于自然必然性的性质，亦即是由某种力量在多种可能性中挑选出来，并把它作为规则固定下来的性质，例如，一个符号表示什么对象就有规范性，两者的联系在建立时是任意的，是人选择的结果。“意向性”概念也是如此，是基于人们的某种目的和选择而产生的概念，因而具有实用性等特点，并非自然必然的性质的反映。

普特南还根据实用主义实在论说明了意义、指称的本体论地位问题。他说：“我现在可用不同的方式重新表达这个观点：知道一种语言中的语词的意思是什么（如果不知道它们的意思是什么，人们就不能说它们指的是什么），就是把握这些词被运用的方式。但是用法是整体论的；因为知

---

① H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, p. 120.

道词语怎样被运用包括要知道信念（包含了这些词语的）是怎样形成的，而信念形成是整体论的。"① 很显然，这是借鉴维特根斯坦和卡尔纳普的有关观点而形成的一种以实用主义实在论为基础的意义理论。当然又有所发展，因为他强调语词的运用是一项整体论性质的事业，其中包括环境、语言劳动的分工、因果历史链条，文化、信念形成等构成要素及其作用。

尽管意义在本质上是一种实用主义的实在，如它要受到有关的概念图式、文化、生活、大多数人的信念等的影响或制约，但它一经作为一种存在表现出来，就一定有其客观性。例如，在《"意义"的意义》一文中，普特南（H. Putnam）否定传统的心理主义意义理论的一个重要根据就是：语词的指称、外延或所关于的世界对语词的意义有"奉献"；另外他还强调：意义中至少有这样的因素，即"定型"或"范型"，它们是语词所表示的对象的典型特征。例如，老虎的"有花纹"就是这样的特征。他说："'有花纹'是'老虎'这个词的意义的一部分。""我心中的老虎的范型包含着'有花纹'这一特征。"②

由于普特南坚持整体论、概念相对性等原则，因此他自然会像蒯因一样否定同义性、共指称之类的现象。他强调：正像数学的任何形式系统不能定义成为一个数学证明意味着什么，任何归纳逻辑的形式系统不能定义"得到确认"意味着什么，同样，任何解释自然语言话语的计划都不能定义话语是同义的或共指称的意味着什么。对"证明""确认""同义性"的任何完善的计算描述都是不可能的。当然，他不同于蒯因，并没有由否定同义性而走向意义怀疑论，而是由此到达了实用主义的实在论。

二 佩里格林论作为结构之值的意义

捷克学者佩里格林（J. Peregrin）的意义理论是在分析、批判两种语言观的基础上建立起来的。第一种语言观即符合论的语言观。它认为，语言的基础有两方面：一是所指的领域，二是能指的领域，它们各自独立，甚至独立于语言而存在。而语言是通过把它们相互关联起来才得以成立的。第二种语言观是索绪尔的有代表性看法。他认为，能指与所指本身是通过把它们关联起来即通过语言构成才得以成立的，因此语言不是语词—

① H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA: MIT Press, 1996, p. 119.

② 普特南：《"意义"的意义》，载陈波、韩林合主编《逻辑与语言》，东方出版社，2005，第502～503页。

事物类型的独立关联的总和。相反，语词与事物、能指与所指在某种意义上是寄生于作为系统的语言之上的。语言并不是对应于事物的语词的总和，语言是促成语词与事物相互关联起来的催化剂，因此语言不是命名过程或命名法。索绪尔的这一观点在美国后分析哲学家中赢得了广泛的支持。蒯因、戴维森、塞拉斯等也坚持认为，语言不是命名过程，不是标记事物的标签之总和。但是后分析哲学家在拒绝命名论的语言观的过程中又得出了不同于索绪尔的结论，如强调没有理由根据能指和所指来构想、看待语言，因为语言正如维特根斯坦所说的那样，是一种工具箱，里面包含有各种能有助于人们相互沟通、方便人们拷贝世界的工具。根据这种观点，对语言要素的描述首先不应根据它们所指称的东西，而应根据语言要素在人类实践中所起的作用，或根据它们在实践中的有用性。因此意义与其说是外部事物，不如说是一种值。这样一种语言观必然走向整体主义。因为一旦把语言当做对人与人、人与世界的沟通有用的工具箱，那么就不能不认识到，语言表达式总是整体地而不是孤立地起作用的。即使有时只有一个孤立的单词在起作用，但实际上，它的作用离不开后面隐藏或没有出现的表达式的作用。例如，人们所说的“一字句”就是如此。另外，作为语言的工具还有不同于别的工具的特点，即一表达式能为别的表达式所替换，而又不损伤它的语言功能。现在的问题在于：语言以什么形式实现它的工具性的功能呢？自然不是作为专门功能的条件，而应是可称做结构的东西。正是因为有这个东西，因此只要不改变结构或形式，我们就可任意地替换个别的语言单元而不改变其意义。可见意义与符号、外在的物质构成没有关系，只与结构或形式有关。

佩里格林认为，这种语言意义观与卡尔纳普、蒙塔古等所倡导的关于语义学的形式逻辑观点之间并不存在不可逾越的鸿沟。把它们结合起来的办法就是认识到：形式语义学把语言重构为纯粹的模型，这有合理性，但过于理想化，因为它没有抓住被模拟的语言的一切方面。另外，即使结构主义对把意义当做一种对象提出了批评，但这并不意味着，把意义模拟为一种对象是没有用的。

佩里格林在建立自己的理论时，批判地借鉴了前述两种语言观以及结构主义和戴维森意义理论的思想成果。例如，他考察了当代各种关于语义结构的理论。他认为，这些理论把语义结构看做类似于句法结构的东西，因此是不可取的。在这里，应区分两类问题，一是哪些表达式构成了语

言、复合表达式怎样由其部分所构成，二是表达式怎样在语言中起作用。在他看来，语义学要关心的、且只能关心的是第二类问题。因为它与具体的结构无关，它不是要把具体的语义结构解释为纯形式的句法结构，也不是要在特殊的形式语言中理解表达式，“而是要探讨整体发挥其功能作用与部分发挥其功能作用的相互关系，尤其是说明：个别的表达式对它们作为其组成部分的陈述的真值所起的作用。因此语义学要研究的是：真/假对立怎样从部分到整体被投射，反过来，这些投射又是怎样加起来进而构成了那些陈述的真值条件”①。他还强调：“任何关于语言的结构主义分析必须考虑到一种特殊的辩证法，它对结构的概念至关重要，因为即使结构本身是非经验性的、可为数学处理的实在，但评价一结构是否为一特定的经验实在（如为自然语言或它的表达式）所具有，则又不可避免是经验性的活动，这活动与数学活动没有直接的隶属关系。借助形式模型阐释语言和语义学是有用且有效的工作，但是关键不在于弄错被模拟的事物的模型，而应记住：任何模型就其本质来说必然包含有量的理想化成分。”②

佩里格林非常重视结构的辩证法。什么是结构的辩证法呢？他认为，结构有两方面：（1）结构可能被看做柏拉图式的存在；（2）它具有经验性。结构的辩证法在于：“结构很容易被看做柏拉图式的实在，可由纯数学加以研究，并且这研究可独立于对是否确实有东西具有结构的研究。另一方面，使这种研究确实与我们有关的东西是：存在着这样的事物，在我们的真实的非柏拉图的世界，它具有结构。这意味着，即使结构本身是非经验的，但它之成为某物的结构则是经验的。”③

佩里格林运用上述资源和方法建立起来的语义学有两个关键概念：语义结构和逻辑形式，而其宗旨则是试图用数学的结构概念将意义还原为结构。什么是结构呢？对此，大陆和英美的结构主义有不同的看法。大陆的结构主义认为，人文社会科学的对象不是实体性的，而是关系性的，例如，语言学的对象是语言，而语言中的一切东西都以关系为基础。它还认为，结构主义既不是理论，也不是方法，而是看问题的方式，相应地，结构是部分组合为整体的方式。语言作为结构也是这样，它也是一个有整

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, pp. 257－258.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 258.

③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 251.

体—部分结构的系统。英美的结构主义强调：任何语言都有自己的横向和纵向结构。横向结构是指表达式与表达式的横向相互关系，纵向结构是指表达式与意义的关系。根据这种观点，意义不是现成的东西，而是类似于表达式的值那样的东西，而这种值是与该表达式在整个语言系统中的地位联系在一起的。

佩里格林对各种结构主义思想兼收并蓄，当然受影响较深的是大陆结构主义。他说：“有结构的整体是要素的集合，而这集合又离不开要素之间的一系列关系和使要素发生转化的一系列作用。”[①] 在他看来，系统的结构有三个要素：部分、关系、操作（作用）。就语言来说，它也是部分—整体的系统，由部分所构成。当然这里的结构指的是句法结构。佩里格林更为关心的是语义结构。他说：“语义学研究的并不是平行于句法结构的独立结构，而是真与假的对立按照（句法）结构从整体到部分得到投射的方式。”[②]

从结构的种类来看，至少有两种结构：一是事物内各部分相关联所形成的结构。这是真实存在的结构。二是形式的、抽象的结构，它不依存于具体的对象，是经抽象或虚构而形成的。但既可以独立地予以研究，又可以用作观察事物的工具。后一类结构的形式很多，如数学研究的结构、语言的结构。佩里格林关心的是后一种结构。他说：“我们对有结构意味着什么这一问题的思考使我们得出这样的结论，即至少有一种结构是我们最感兴趣的（如由语言结构从词形变化上予以例示的），有理由把它们看做我们用来使事物能为我们所理解而用的棱镜，而不是存在于我们将这些结构归属于其上的那些事物之内的东西。”[③] 也就是说，他所关注的结构就是这些飘移不定的、独立自存但又能满足我们解释需要的结构，就像我们看问题时所用的棱镜那样的结构。

就结构的本质与作用来说，“结构并不是简单地由不同的、共结构的事物所共有的，而好像是飘忽不定的浮舟，它是由我们的理性所雇用的，其作用是帮助我们理解事物”[④]。换言之，事物被赋予结构，不是事物本

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 90.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 235.

③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, pp. 231 - 232.

④ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 227.

身使然，而是由我们的理性从外面“打压”进去的。从起源上说，结构是我们理性的发明，从作用上说，结构是“理性在想说明世界时所用的工具”，就像我们拿着棱镜和三角板来观察相关的对象一样。有了这些结构，对象就会“表现出”“意义”来①。

基于上述分析，现在就可揭示意义的本质了。佩里格林说：“一表达式的语义或逻辑结构并不是孤立的表达式的属性，而是它的作用的表现，即它与别的表达式的逻辑关系的表现。”② 也就是说，表达式的意义就是表达式的逻辑结构或逻辑形式。要确定一表达式的意义，就是要分析该表达式与别的表达式的逻辑关系。用戴维森的话说：“给予一句子以逻辑形式，就是在全部句子中给它以逻辑地位，就是这样来描述它，即说明它可衍推出什么样的句子，又能由什么的句子衍推出。”③ 例如，一句子 s 有这样的逻辑结构：$s_1 \wedge s_2$。在这里，我们就不能说，我们在 s 后面或在运用它的人心中发现了两个被连在一起的部分，而应说，s 能从 s_1 加 s_2 衍推出来，反过来，s_1 和 s_2 也能为 s 衍推出来。说表达式的意义是逻辑形式，也就等于说意义是一种推理作用。因为要弄清逻辑形式的实质，无须到表达式的隐秘的“内心深处”去寻找什么柏拉图式的形式，而应设法考察该表达式与别的表达式的推理关系。具体而言，就是要弄清两个问题：（1）逻辑形式比如说 F 对特定的句子 s 是否是充分的？意思是说，它在形式语言中的推理作用是否近似于 s 在它的语言中的推理作用？（2）逻辑形式的推理作用作为我们在分析中所用的形式语言的要素，在某种意义上是否比在它的自然语言中被分析的句子的推理作用更明显？由于受戴维森思想的影响，佩里格林的意义理论又有实用主义倾向，这表现在：他也有把意义看做一种投射或被归属的东西的倾向。如他认为，意义不是语句本身实有的成分，不是说者想表达的、且通过话语表达的东西，但同时又不是在交流、解读活动中生成的东西，而是翻译者、解释者归属或投射给说者的，是一种将结构给不确定的东西之上的手段。但这样一来，又会有一系列的问题接踵而至。例如，他在前面曾强调过，意义是一种结构，这是否意味着意义是语言本身的形式结构从而背离了他的归属论？作为意义

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 228.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publish Company, 2001, p. 243.

③ D. Davidson, "Action and Reaction," *Essays on Action and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 140.

的结构该如何把握？是怎样形成的？又是怎样授予说者的？

在说明结构的本质时，佩里格林同样坚持工具主义或实用主义立场。他认为，理解结构的最好办法是把它与几何学的点线面体加以对比。他说：“真实的语言与它的语义学理论的关系类似于真实空间与几何学理论的关系，两者的共同点在于，都试图根据某种结构看待事物。”① 例如，在几何学中，点线面体都是一些抽象的形式或结构，并不存在于真实的世界之中。但是我们关于这些抽象的东西的知识可以帮助我们对实际事物的量的关系作出判断。这个判断的过程，实际上就是“把我们所看到的——更一般地说，我们所碰到的——在我们周围的东西放进某些简单的形式、结构或范畴之中，如果有别于它们，那么我们就说这些东西不是这些东西，或说它们不完善、有问题。”② 例如，有这样几幅图，如图 12 –2 所示。假如它们描绘了实际的事物，我们一看就会说哪个是三角形，哪个像三角形，哪个不是三角形。之所以如此，这是因为我们事先有一种关于三角形的结构或形式。如果某物符合它，我们就说它是三角形。而这样做，实际上就是我们把这形式授予这事物了。这事物原本只是一个事物，并不是三角形，是因为我们把它放进相应的结构之中，它才被称为有三角的事物。语句的意义也是这样，它本来没有什么意义。它在被我们翻译或解释之后之所以有意义，是因为我们为了翻译它而把我们本身具有的一种抽象的结构加给或归属给了它。例如，当 10 个土著居民面对兔子被问及那是否是“gavagai”时，都有点头的表示，我们便会把我们所说的“兔子”的意义加之于他们的话语。

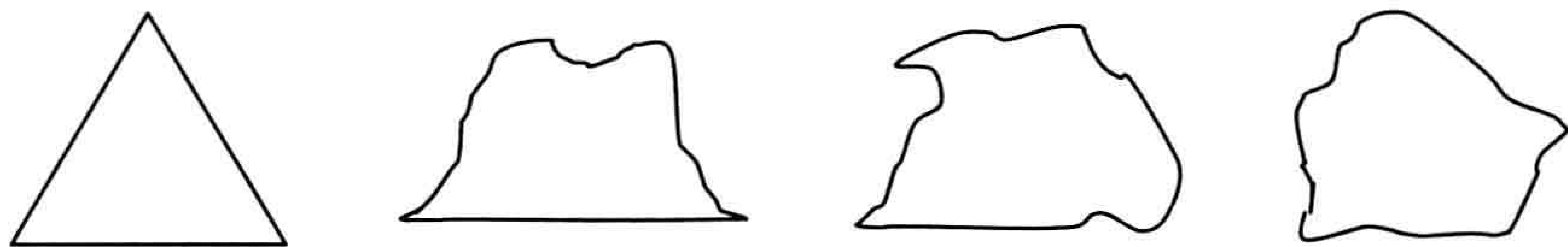


图 12 –2 结构本质示意

既然作为意义的结构真正存在的地方不是说者的话语，而是我们解释者的头脑，那么解释者是怎样形成或发现意义的呢？佩里格林回答说：

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 224.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 224.

"我们可以'发现'结构，要么是快速和偶然地发现的，要么是逐渐的。"① 他还说："结构的发现不像用 x－射线照手臂，看骨头是怎样在它之内相连的，而是像制订一个计划，以帮助人们在不熟悉的环境中对自己作出定位。"② 简言之，意义是解释者所假定的一种结构。我们应怎样归属意义呢？他说："在彻底的翻译这种情况下，我们有意或无意地评价经验材料，以此为基础，我们便把意义和信念归属于说者。"所谓经验材料，实即解释者所看到的由说者表现出来的行为反应，例如，一个土著人面对兔子时，我们问那是不是"gavagai"，他作肯定的表态，我们就可把我们所理解的"兔子"的意义加之于"gavagai"之上。佩里格林强调，尽管经验材料有这种决定意义授予的作用，但不能由此说：意义是由之起决定的。他说："没有理由认定意义就是由这些材料所决定的。"③

另外，还要注意的是，佩里格林的意义理论还有推理作用理论的因素。例如，他说："如果我们赞成这样的观点，……即一表达式的运用在于它的推理行为，那么我们就可以把意义这种对象看做它们的推理作用的封装。"④ 什么是推理作用？怎样让某物作为推理作用（意义或意指）产生出来？他通过对"与"这一连接词的分析作了说明。他说："把握连接词的最基本功能，知道它的意义，不过是要知道：两个句子由一个连接词'与'关联成复合句，是可以正确地加以断定的，当且仅当两个句子是分句。这意味着，如果 s_1 与 s_2 是陈述句，如果 s_1 与 s_2 是由连词而关联起来的陈述句，那么既能从 s_1 与 s_2 推论出 s_1 与 s_2，又能从 s_1 加 s_2 推理出 s_1 与 s_2。因此，如果我们用符号'∧'替换'与'，……那么我们便有：

$$s_1,\ s_2 \Rightarrow s_1 \wedge s_2 \qquad (\wedge_1)$$

$$s_1 \wedge s_2 \Rightarrow s_1 \qquad (\wedge_2)$$

$$s_1 \wedge s_2 \Rightarrow s_1 \qquad (\wedge_3)$$

很显然，正是这三个推理规则充分地描述了'与'的基本功能，即'∧'的意义。"⑤ 他还说："一表达式的功能可以看做推理规则，而它由这些规则所控制的方式可以'封装'进一种（集合论的）对象之中，这

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 225.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 226.

③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 226.

④ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 186.

⑤ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, pp. 186－187.

对象正好就是该表达式的意义。”①

意义的推理作用理论与本体论的符合论是什么关系呢？后者在意义问题上的基本观点是：意义是一种抽象对象。而佩里格林则强调：他不赞成这种观点。他认为，意义不能说就是抽象对象，但可模仿抽象对象来加以说明。这样予以说明的意义不过是语言的理想模型。如果要问：一表达式的意义是否真的就是被归之于该表达式的对象，那么他在回答时不会去追寻命名式或指号过程，而只会去探讨该表达式的推理作用，进而分析这种作用是否被那对象有效地模拟。也就是说，意义不是抽象对象，但可把抽象对象看做理解意义的一种模型，这样做有助于我们理解意义作为推理作用而存在的本质。

总之，佩里格林的结构主义语义学是一种极为独特的结构主义。一方面，他借鉴了前结构主义、法国正统的结构主义以及分析哲学中的后结构主义思想，承认结构是组成部分的一种关系，一种整体与部分的关系，一种逻辑形式；另一方面，他又承认结构的多样性，如强调结构有事物的结构与形式结构之分，而形式结构又有经抽象而形成的结构与假定、预设的结构等形式。作为意义的结构就属于这种类型，它是人们为翻译、解释有关话语而归属于或赋予话语的，目的在于理解话语，而不是从话语本身之中抽象出来的。在这一点上，他又继承和发展了戴维森关于意向状态的投射主义。总之，这种语义学与概念作用或推理作用语义学有一致之处。因为它认为，意义作为一种结构，实际上就是一种逻辑形式或逻辑关系，既然如此，只有在有关语言构成要素的相互关系之中才能确定具体的意义是什么。

三　吉勒特论意义的自主性原则

吉勒特（G. Gillett）对意义的本质和存在形式的看法别具一格。首先，他反对意义的内在主义或唯我论，不赞成意义内在于头脑的观点。其次，他也拒斥把意义等同于对象、所指的外在主义。最后，他还反对内容二因素论，反对把意义看做说者与听者相互作用的产物。他明确坚持意义的自主性原则。根据这一原则，意义不依赖于说者所说或听者所听的言语之后的目的，这是因为意义是由主体间的规范所决定的。吉勒特不仅承认

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, pp. 187 – 188.

语言意义有本体论地位，以主体间的抽象属性的方式存在，而且对思想内容、概念、表征等的本体论地位也发表了相同的看法。先看他对意义的分析。

（一）语言意义、呈现方式和规范

在自然语言的意义问题上，他继承了弗雷格把含义与指称区别开来的做法，当然有自己的发展。含义之所以不同于指称，主要是因为它包含的东西比指称要多。一方面，含义与真有关，因此它是可交流的，客观的。另一方面，含义与思想着的人的心理生活有关，是一种在心灵中的呈现。因此含义可理解为呈现方式或思维方式。吉勒特的独特理解在于：呈现方式受规范制约，同时又有自己的结构，正是这种结构把不同表达式的意义联系在一起了。他的这些想法是怎样提出来的呢？其根据何在？要弄清这些问题，我们得从他对意义理论的任务的理解说起。

吉勒特认为，意义理论要回答的问题主要是：表达式的表征属性是由什么决定的，复杂的表达式的意义是怎样由它们的结构和语言要素系统地、产生性地被给予的？在回答这些问题时，他重点分析了“含义”，因为“含义”是意义的重要方面。如果对含义的决定因素有了清楚的认识，那么作为意义的另一方面即指称也就不难把握了。他承认：所谓含义，的确像弗雷格所说的那样，是人们在主观地理解对象时，有关信息的呈现方式，或被思考的方式。如果语言使用者把握了表达式的意义，那么他就知道什么被谈到了，就能根据被告知的东西作出自己的反应。含义不同于指称的地方在于：含义比指称更复杂，要把握含义，除了要知道指称之外，还要知道一表达式的意义是怎样由有关的规则决定的，要知道把不同表达式的含义联系起来的结构。在进一步分析含义的决定因素时，吉勒特首先批评了内在主义或方法论的唯我论。根据这一理论，表达式的意义内在于心灵，由心灵状态所决定。而在吉勒特看来，人的心灵状态是多变的，因此不可能成为表达式与世界之间的确定的、不变的联系的基础，进而当然不可能成为含义的决定因素。在他看来，能成为含义的决定因素的东西必须是某种有相对稳定性的、不变的东西。因为含义有某种不变性。如果它是多变的，人们就没法交流，没法形成关于真的观念。但是反对内在主义又要注意不滑向另一极端即外在主义，不能因为表达式与对象有稳定的联系，被表述的世界有不变性，就认为含义是由外在世界决定的。当然，他承认外在主义有合理性，他说：“表达式的含义是在该表达式运用于其中

的人类活动中被确定的。……语词的认知作用就是它与人们所做的事情以及与人们在运用它的过程中所碰到的东西相互作用的方式。”①

基于上述分析，吉勒特指出，决定含义的东西一定是某种独立于心理生活和外在世界本身的东西。那么它是什么呢？很简单，那就是规则或规范。他说：“表达式的意义是由规则决定的。”② 什么是规范和规则呢？两者是什么关系呢？所谓规范是人们在语言创造、交流实践活动中所形成的、固定的、带有某种强制性的约束和习惯化了的、必然为人们遵守的倾向。就拿语言的表达力来说，它能表达什么，它与别的语言单位有什么关系，这是约定俗成的，人们必须予以遵守。再拿人们在语言活动中的反应来说，人们听到了什么，接下来该作何反应，这也有其规范性。正是因为有这种规范性，人们的交流才会正常进行，人们对他人行为的解释和预言才有可能。什么是规则呢？他的看法是：规则与规范没有根本的差异。因为规范采取的是这样的规则形式，即它们控制着明显的反应形式，而这些形式又是人类自然要形成和具有的东西③。

吉勒特进一步指出：人是一个形成、学习和服从规范的主体。由于心理内容离不开规范的影响，因此心理内容不可能是唯我论式的，即不是随附于大脑结构或在前的心理状态的，因而不存在窄内容。内容一定是宽的。这种宽是由人在实践中所遵从的规范决定的。他说：“主体可看做以由命令性规范决定的方式对他周围的事物作出不同反应的事物。这些规范规定了什么东西才可看做对某一特定概念（如红）的例示。”④ 即使内容是人意识到的东西，表达自己的思想内容，体会别人话语的内容都离不开大脑结构，但规范仍是内容的最重要的决定因素。因为“个体大脑所实现的结构依赖于制约着那个体运用概念的规则”⑤。他还说：“语言的意义是这样的：一表达式的含义是由制约着表达式运用的共同的规则所授予的，因此不同语言使用者在意义方面存在着先天的一致性。既然如此，特定语词之运用一定与特定的条件相关联，因为它们是对该语词的（由规范所决定的）理解的组成部分……决定意义的主体间规范也造成了这样的事实，

① G. Gillett, *Meaning and Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 155.
② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 122.
③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 204.
④ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 202.
⑤ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 203.

即意义不依赖于任何说者或听者的语言之外的目的（意义具有自主性）。一词语的认知作用依赖于掌握其用法时所需的技术和人们在其之下认识到适当运用这些技术的条件。”① 由于他强调含义的构成因素中既有公开的成分，又有非因果的成分，因此他对含义的看法既不同于方法论的唯我论，又不同于内容二因素论。

在上述分析的基础上，吉勒特指出：意义和表征有三个规范特征。第一，语言使用者的倾向要受规范的约束，例如，决定用法的规则不仅对个体的思想方式有影响，而且还会决定他的交流。因此对意义的约束不属于某个人，也不是某个人的意向的功能。它们是公共的规则。第二，决定用法的规则是有结构的，它规定了语言的使用方式。只有据以交流，才能取得交流的成功。在有关语词运用中表现出来的结构反映了语言运用者之间、他们与世界之间的可能的相互作用的形式和范围。第三，对意义的规范的约束是这样的，以致说者能传递这个意义，不管它与说者说话的条件之间的关系是什么。

人们不禁会问：规范有没有更进一步的决定力量？如果有，它又是什么？吉勒特的回答是肯定的。他认为，首先，规范根源于实践。所谓实践是指一定的共同体所从事的社会活动。其特点在于，它不是由个别人所完成的动作，而是由一定的群体所进行的活动。其次，实践具有主体间性，它是在公共的世界中发生的，因此尽管实践活动是由每个个体作出的，但由于有共同的世界，因此便能相互交流，在交流中又能相互检验、评判对方的话语是否正确。最后，从形式上说，实践可表现为话语和别的有意义的身体活动。从作用上说，它是规范、规则形成的基础，因而是决定意义的最终、最根本的因素。当然规则一经产生，又会对实践产生反作用。

总之，意义作为呈现方式最终是由实践决定的。他说：“规范性约束制约着自然语言所表现的心理活动，这些约束又根源于控制语词运用的规则。因此意义的构成方面可通过活动和有关语词在其之下予以运用的实践之间的关系来说明。”② 这样说，并不意味着他倒向了外在主义。因为他反复强调：他的看法与关于意义的因果理论是针锋相对的。他的基本观点是：“意义依赖于能思想的人之间的相互解释，而这种解释又离不开关于

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 203.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 140.

规范的概念……这便使一个因素进入这种分析之中，这因素超出了因果的或认知的作用的范围，必定要利用解释的命令性规范。”[①] 也就是说，他所说的意义有本体论的地位，但它既不是以指称的方式或以因果作用的方式存在的，也不是以意义观念论所说的观念的或心理实在的形式存在的，而有自己的独立性。他说：“它是作为规则和实践的功能”的形式存在的，同时对于思考者的思维来说又有“必然的独立性”[②]。

（二）思想的内容

根据前述语言意义的自主性原则，语言表达式肯定有自己既不同于外部所指，又不依赖于心理生活的意义。它由规范以及作为规范基础的实践所决定，这样说似乎没有什么太大的问题。但是思想及其内容的存在也是吉勒特所认可的，问题是：上述关于意义的理论适用于思想内容吗？他的回答是肯定的。他认为，思想内容的构成元素是概念，而“概念一定与公共世界有关，规范的和意向的特征一起决定了概念为思想所奉献的内容”[③]。

当然，他也承认，思想的内容问题有不同于语言意义问题的特点。首先，“思想者所想到的每一事项是以特定方式被表征在每一思想之中的”[④]。其次，从思想与语言的关系上来说，思想离不开符号。他说：“借助符号所完成的构成性活动就是我们所说的思想。”但这里的符号不同于自然语言中的符号。因为，它们与表征密不可分。而“表征就是将呈现给某人的那些可识别的特征提取出来并加以运用的能力，而这种能力又离不开能思主体的反应中所存在的一致性、结构和秩序。这些特征来自于这样的规范，即人们内在地予以遵守并决定把什么看做什么的规范。规范采取的是规则的形式，这些规则制约着明显的反应形式，这些反应形式是人类自然会形成和具有的东西”[⑤]。最后，心理内容尽管与表达式的含义有关，但它毕竟有心理的呈现，有特定的认知意蕴（congitive significace）。他说：“心理内容与表达式的含义有关，决定了对象对于思想者的作用。”因为对

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 128.
② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 140.
③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 141.
④ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 141.
⑤ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 204.

象不能直接出现在思想之中，只能以呈现的方式出现在人的心理生活之中[①]。这样一来，该如何理解心理呈现、认知意蕴之类的东西呢？他说："表达式的认知意蕴就是思考或分辨对象的方式。"[②] 就此而言，它与含义是同一个东西，至少是有关系的。因为两个思想如果有不同，那么这一定是由两个思想所涉及的句子的不同所造成的，而句子的不同又取决于它的含义。弗雷格关于"晨星"和"暮星"的分析早就说明了这一点。因此把两个不同思想区分开来的标准只能是主体对于句子之含义的态度。但这样说似乎还没有回答心理内容、心理呈现的本质问题。

接着，吉特勒又转向皮科克的有关说明。后者试图根据"网膜刺激的投射类型""思想者的状态""心理状态和事件之集合"来分析内容，认为有意识的经验状态是判断的基础，命题态度的内容是由这种内在状况所给予的。他承认，这些看法与概念作用语义学等理论相比有一定的合理性，但包含有笛卡尔二元论的因素。他在清除这种因素的基础上，借鉴其关于"接受条件"的思想，对表达式的含义与公共事件之间的内在关系作出了自己的探讨。

从心理内容的决定因素看，它们之所以出现或存在，完全是根源于实践。以"我想到（手柄是绿色的）"为例，有关的内容就是由这些联系环节决定的：(1) 与我们在其中使用该语句的实践的显而易见的联系；(2) 在"手柄"一词与手柄的使用之间的联系；(3) 与我们留意我们所关注对象的当前状态的实践的联系；(4) 与我们在其中关注颜色的实践的联系。基于这些，便可以得出结论说："任何表达式 E 的认知意蕴应借助它运用于其中的实践来加以说明。因此 E 的含义对于任何复杂思想的作用也是由这些实践和限制这些实践的规则决定的。"[③]

从思维内容的存在形式来说，它既不是内在于头脑之中的东西，又不是思想所关于的事物本身，而是主体间可把握并得到的东西。它既包含有表达式所指称的东西，又与这些表达式所运用的规则有关，还包含有有关的关系信息。例如，人们所想到的"车票"，它既包含有车票的纸质、形状、颜色等方面的信息，又内化了该表达式的使用规则，还有关于使用场合的规则，以及关于别的可放在一起使用的表达式的使用规则。例如，可

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 141.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 141.

③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 161.

以说“车票是纸做的”，而不能说“车票赴汤蹈火”。因此他说：“内容显然是主体间可获得的，对特定个体的认知是有作用的，在两种意义上都是意向性的（指向世界中存在的事项和指向意向活动中的事项）。”[①]

思想内容的确与思想本身以外的东西有关，但思想不能直接思考它们，而必须借助概念。因此思想是一种与概念有关的活动。很显然，要弄清思想内容的实质，必须弄清什么是概念，概念与对象是什么关系。而对什么是概念这一问题至少有这样一些解答：(1) 概念是对事物作出分类的方法；(2) 概念反映的是事物的一般属性，这属性可能或不可能为一特定个例所例示；(3) 概念就是共相；(4) 概念是谓词的意义；(5) 概念是以判断的统一性活动为基础的功能，或授予判断以统一性的功能；(6) 概念是将对象映射为真的功能或从对象到真的转换；(7) 概念是引导我们兴趣的、由规则控制的方法；(8) 概念是构成思想的要素；(9) 概念是理论的要素。

吉勒特认为，要解决概念的本质问题，重要的是“深入到表征、心灵与思想的关系之中”[②]。也就是说，要说明经验的概念形式，即说明思维及其内容的存在形式，必须注意两点：第一，要描述概念把握过程中必然会涉及的因素；第二，要对思维能力怎样在生物有机体中得到实现作出经验性探讨。为什么要这样呢？他说：“对思维及其内容的分析一定会涉及运用概念的主体，正是这主体把他所面对的东西判断为如此这般的东西。我已论证过，这不只是以某种方式进行条件反射的倾向，而且还与命令性规范有关。”[③] 也就是说，要把握概念的实质，必须深入到表征、心灵与思想的关系之中，关注概念的规范性方面，探讨概念的规范性特征，即探讨概念怎样在实践中形成了它与对象、思想的特定的、命令性的、约束性的关系。在解决这类问题的过程中，不仅要研究成人的概念，而且还应从概念发生学的角度研究儿童的概念发生过程。

吉特勒认为，儿童的概念以及用概念进行思维的能力不是从来就有的，而是随着交往、生活的发展而逐渐形成的。这种形成过程实际上又是学会遵守规则的过程。因此概念获得的过程不能用过去的因果理论如刺激一反应论、抽象理论（从对象中抽象出来）来加以解释，而应该用规范

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 179.

② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 7.

③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 710.

论、约定论来解释。他说："认知发展就是儿童的活动根据这样一些规则而形成的一种由低到高的发展，这些规则构成了他所参与的社会实践。"① 在这里，他在借鉴哈姆林（D. Hamlyn）等把规范性和因果性区分开来的基础上，指出：概念与知觉中的对象的关系不是因果关系，即前者不是由后者所引起的，因为概念不是事物的类别。有关于 x 的概念就是知道某物是 x 意味着什么。另外，对象本身也不能作为原因引起概念，因为它可以引起别的一切东西，但没法让人知道它是属于这个或那个类别。而把握或获得一个概念，就是知道某物属于这个或那个类别。这种知道只能由实践中所形成的规范所决定。"因此规则以及主体遵守规则的能力在概念内容中是至关重要的。"② 例如，儿童的概念是在他的认知发展中形成的，他对新的概念的把握也是如此，而他的认知发展过程不是一个被动接受对象刺激的过程，不是把符号标记装进大脑的过程，而是一个规则不断内化的过程。他说："儿童是这样构造他们的认知活动的，即利用出现在他们周围的人们之中的符号，进而将制约这些符号运用的规则加以内化。"③ 后来，在运用的过程中，如果儿童能按通行的规则行事，那么就会得到周围的人的肯定，进而便会使之固定下来。他说："当儿童认识到有规则要满足，并想这样去做，又能产生必要的行为时，他便把握了概念。"④

总之，在吉特勒看来，把握或理解一个概念实际上就是学会了有关的规则，而这又是"在交流和相互作用的情境中实现的"。"儿童是通过与他人的交互作用而使思维得到发展的。"基于这些理由，他得出结论说："概念不能仅仅根据心灵之内的'结构'和'操作'来理解，而应考虑到儿童是怎样学会遵循规则的。"⑤

四　登克尔论意义的"不是"与"是"

从否定的方面看，登克尔（A. Denkel）的意义理论似乎不属于已有的任何阵营，因为他对已有的理论似乎一概骂倒。例如，他反对关于意义的唯名论、最低限度主义、还原主义、心理主义。在反对心理主义时，他指

---

① J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 84.
② J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 87.
③ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 90.
④ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 97.
⑤ J. Peregrin, *Meaning and Structure*, England: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 88.

出：“尽管在说明意义时有必要假定心理的方面，但把心理方面与意义不加区别地等同起来则不可取。有充分的理由否认意义是心理实在。”[①] 关于意义还原论，他说：“有理由认为，就其本身来说，还原的或最低限度的说明完全不可能解释语言和意义的发生。”[②] 另外，也不能倒向唯名论，因为“必须认识到，意义不能最小化”[③]。

在批评的基础上，登克尔正面阐发了自己的观点。首先，他强调：必须承认意义有客观的基础。他说：“意义有其自然背景，这是意义之存在所必不可少的。我将努力摧毁洛克－格赖斯的那类理论赋予意义的内在的、心理主义的特征。”[④] 他还说：“除非意义有客观的方面，我们就不可能超越我们心灵的私人性，进而就无法让我们的思想相互传递。意义理论的主要任务就是说明这一方面，说明它关联于我们语词的方式。”[⑤] 登克尔承认意义有客观基础，并不等于他倾向于意义外在主义或客观主义。因为他同时还认为，根据外在主义来理解意义有两个难题：第一，不借助人的心灵的作用，怎么可能说明符号与其意义之间的关系？第二，有这样的意义，即表达式在设法表达一般或普遍性时要传递的东西，怎样予以解释？

尽管登克尔把已有的意义理论说得一无是处，但是又必须看到，他的意义理论与以往的认识并非完全没有关系。恰恰相反，它借鉴了已有理论中的某些因素。例如，他承认，他的思想直接来自于洛克的意义理论，当然在借鉴时作了自己的发挥。根据他的解读，洛克意义理论有这样的思想：应把意义放在人们需要交流这样的更广阔的背景下来理解。而交流本身是一种非常复杂的现象，既非纯粹精神性的，又非纯物质性的；既非纯自然的，也非纯社会的；既非个体的，又非纯群体的。因为没有个体的参与，交流不会发生。交流要现实出现，一方面，要有说者存在，而说者又

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 1.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 2.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 2.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 3.

⑤ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 37.

必须是有思想或意义要表达的存在，另一方面，还要有听者，这听者必须能说出同样能表达相同观念的话语，只有这样，他才能基于听，把握说者的话语。除此之外，交流还有赖于一系列中间环节，如交流的媒介、手势、场景等。对这些看法，登克尔是有保留的。他说："我认为这是一种很妥当的观点，没有这样的观点，人们就不可能着手建立一般的模型。"[①]

当然，登克尔又指出：洛克的思想中又有在他看来是错误的因而需要修改的方面。这主要表现在三个方面：第一，洛克把意义等同于观念，这犯了心理主义的错误。他对此的改造是：只承认意义有心理的方面或因素。第二，洛克把意义局限在交流的范围之内，仿佛只有交流活动中才有意义，甚至强调，要理解意义，唯一的条件就是分析交流。登克尔的看法是：交流的意义只是意义的一种，除此之外，还有非交流或超交流的意义。第三，洛克只看到了语言交流，这无疑缩小了交流的范围[②]。

尽管登克尔强调意义有心理的方面，但他并没有由此投入心理主义的怀抱，相反，他果断地试着走自己的新路。在他看来，意义有实在性和独立性。它不存在于人心中，而存在于公共的世界之中。他说："每一可交流的思想，即每一消息是一有意义的内容单元，不依赖于其他的单元。"不仅如此，还可设想，"意义独立于句法和语义结构"[③]。

如上面所说，似乎很令人费解。意义究竟是什么呢？依赖于什么而存在呢？是不是依赖于表征而存在的？登克尔肯定：信念表征事物所用的方式与话语指示事物所用的方式之间存在着共同性，例如，被表征的东西即话语的外在所指与信念所表达的东西，可能是同一个东西。但"这不是把意义还原为心理表征的理由；一个话语的意义是一种表征形式，但它不是出现在信念中的东西"[④]。如果意义不同于表征，那么很自然，意义理论也应与表征理论区别看待[⑤]。由此看来，登克尔又有与因果

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 49.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 48 – 50.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 62 – 63.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 113.

⑤ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 111.

理论不一致之处。因为把意义归于信念、把意义等同于表征是因果理论的基本观点。他说：如果这样等同，那么“就会使我们对意义的理解模糊不清”①。

在登克尔看来，尽管根据表征论解释意义有其优越之处，但也有不可避免的局限性，例如，“它们并未深化我们对意义的理解，尤其是没能说明经过意义而得到交流的思想”②。有鉴于此，他认为，尽管意义理论与表征理论有关，但它们是不同的理论。

从对心理主义语义学的否定看，登克尔似乎接近于弗雷格。他的确赞成弗雷格将含义与观念区分开来的观点。不过也有区别，一方面，他提供了新的论证，另一方面，从这一论证中他引出了自己的不同结论。他的论证主要是借用洛克曾列举并予以分析的“颠倒光谱”这一案例，然后作出了不同的分析。洛克通过这个例证证明了观念与意义的同一性，而登克尔则从中引出了两者不能等同的结论。他说：“实际的情况并不像洛克所说的那样。即使他把这个词与错误的观念连在一起了，那个视觉异常的人仍会用‘黄’一词指称金盏花和黄金的颜色。他会把金色头发说成‘黄色’，但会把它经验为蓝色。不管被意指的事物在心中具体以什么方式呈现出来，重要的是把话语与被意指的事物联系起来。因此洛克的意义理论并不像它表面上所是的那样是正确的。”意义之所以不同于观念，主要是因为，意义不仅与心理的东西有关，还与外在的事态有关。他说：“意义与观念一定不能画等号。不管意义如何反映在心中，人们还应在它之外去寻找意义。”③

正是在这里，登克尔与洛克、格赖斯分道扬镳了。他认为，洛克和格赖斯等试图回答话语为什么有意义，如何有意义，这一目的本身是正确的，意义理论的确应回答这个问题。但是他们的问题在于：仅在心灵中去探寻话语有意义的根据和条件，从而滑向了内在主义或心理主义。而登克尔则不同，他同时还要到外部世界寻找意义所可能的条件，并将意义所依

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 116.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 111.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 58.

赖的心理作用自然化。他说："我的目的是通过将洛克－格赖斯的那类方案外在化进而形成关于意义背景的一种自然化理论。"要完成这项工程，又必须诉求"因果—进化模型"，或者说"进化论的构架"。他说："我将在进化论的构架中实现这一目的。我所谓的意义的进化论，指的是能够描述各种类型的连续意义层次在其中相互重叠的发展阶梯。"①

登克尔的自然化理论的一个重要概念是"进化演替"。所谓"进化演替"指的是在发展进程中相互不可还原的阶段之间的交叉和毗连。这种现象在实际的历史中是客观存在的，例如，由之关联的诸阶段有先有后，因此"先"和"后"这样的话语就是描述可能世界的时间中的发展不可缺少的因素。他说："在我的模型中，任何较早的阶段将是后继阶段的必要但非充分的条件，因为后继阶段正是由于在前阶段提供的材料才得以形成的。这就是说，后继阶段在结构和性质上总比先前阶段要丰富。"基于这一前提，他指出："有意义事项"（meaningfulness）就是在进化的后继阶段发生的现象。所谓"有意义事项"，指的是一种广泛的、高级的现象，既包括意义，又包括携带意义的物理事实，如对象或事件，换言之，它指的是各种类型的有意义信号、符号等。接下来的问题是，这些能作为有意义符号而存在的物理实在是如何获得意义的呢？它们怎么可能具有意义？

就有意义事项的进化来说，它经历了这样几个阶段：一是无生命世界中的自然信号，如闪电、雷声；二是动物的信号；三是原始人的交流；四是人类的话语交流。这最后阶段也是最高的阶段，交流者所使用的话语充满着意义与指称。在最低的阶段，我们能看到的是自然的信号，它有最原始的意义或前意义，例如，某处的闪电意味着那里要打雷。这种意义提供了后来进化演替的基础。因为它的基本形式、要素、结构能为后来的更高的有意义事项继承和发展。正是有这个基础，后面才依次进化出了这样一些意义形式，如动物的本能交流所产生的意义形式，前语言意向的交流类型和前语言的惯例交流类型所产生的意义形式。

在自然信息阶段，烟之类的物理实在如何成为信号，或它们是如何具有意义的呢？登克尔回答说：这是根源于其中有一种机制，这机制就是信

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 59.

号（烟）与所意指的东西（火）之间有一种因果联系，而这种联系是“广泛分布于时空之中的常见的共现关系”[①]。当意义形式进到高级的阶段，这种机制仍被保留下来了，当然又增加了新的机制，如动物间的交流中就增加了习惯性的关联，即动物在与别的动物、外物打交道过程中借助习惯而在信号和所指事态之间建立的联系，如某种灯光意味着那里有食物，反复多次之后，它们之间就有了习惯的关联。人类的语言交流除了有上述机制在符号与事态之间起作用之外，还有概念性的一般原则在其中起作用。他说：“即使话语和事态之间的联系是客观的，但一般的规则则是概念性的。”例如，借助一般原则而在话语和事态之间所建立的关联是推论性的，因为一个人在听到某话语时之所以想到某事态，是以一般原则为基础而推论出来的[②]。

由上可知，登克尔关于意义产生条件的分析是极其复杂的。首先，意义离不开信号与所指事物之间的因果关系、习惯性关联，更复杂的意义还离不开交流。他说：“人类语言中的符号及意义是与原始的交流形式密切联系在一起的。”[③] 另外，意义的产生和存在离不开一定的媒介，而把意义与媒介关联在一起的东西，又是人的表征能力和意向。他说：“意义有这样的心理的方面，即它直接与有情识的存在表征世界的能力相关联。因为在没有这样的存在的世界中，不可能有什么东西有意义，也没有什么能被看做意义。”[④] 他不仅承认意向对于意义的必要性，而且强调意义后面有两种意向。一是一阶意向，即说者在用 x 意指 r 时想让听者也相信 x 指 r 这一意向。二是二阶意向。因为人的交流不能以心灵感应或无线电通信的方式实现，必须借助某种直接的、物质的媒介实现。要如此，说者就必须做一点什么，如说出声音或写出符号或做出身体动作。而要如此，说者就必须有做某事的意向，此即二阶意向。不仅如此，说者还要有这样的信念和知识，即知道做某事（写某种符号）能完成他的传递某意义 r 的意向，

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 60.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 59 - 61.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 62.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 42.

并相信这一点。他说："说者要想通过做 x 产生一特定结果，必不可少的是：他要么明确要么隐秘地相信：x 有助于完成这样的意向。"① 当然，如前所述，意向只是话语具有意义的必要条件。他说："纯粹的意向说明对于解释意义不可能是充分的。……选择适当的表现方式包括话语，也是必要条件之一。我以为，决定这种选择的东西是在所意欲的想法和所用话语之间的联系。"②

基于上述分析，登克尔强调：意义本身有它的独立品质，即有不依赖于意向的一面。例如，在有发出声音、说某句话的意向之前，某人心中就已有某种意义要传递。他说："要明白这一点，必须把信息的内容与它的语用学限制条件区别开来。前者不依赖于后者，它具有超意向的（客观的）基础，这不难理解，因为事实是：一信息、一内容或一信念可以引入某人心中，但引入的实在（话语）不一定有意向的资格。在另一方面，说者的意向要有交流值，它们要么一定有物理的表现，要么有理由假定它们出现了。"③ 总的来说，话语要有意义，还要有相应的物质表现。他说："说者 s 在说出 x 时，x 被一个特征（或一些特征）f 所伴随，要使其有意指 r 的意义，当且仅当（a）s 想用 x 在听者身上引起思想 r，（b）通过某种特征 f，s 发出了表达交流意图的信号。"④

根据登克尔对意义的上述规定，人们完全有理由基于常见的本体论标准，把意义打入非存在或空无的冷宫。登克尔不这么看。他认为，要判断意义是否有存在地位，必须先澄清一些基本的本体论和形而上学问题，即什么是实在或存在？其标志或标准是什么？登克尔的基本看法是：存在的东西是实有的东西，即可以被认识和被人们用语言指谓的东西。符合这个要求的存在有很多形式，如个别的事物，个别的属性和关系。前者"凭自己而独立存在"，而"属性则不能靠自己独立存在"，但也存在地位。他说："对象的独立性是对象在存在上的饱和性的标志，如果说属性的存在

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 135.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 117.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 121.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 124 - 125.

来自于实体，……那么一对象的独立存在就是因为它的存在不依赖于任何东西。我认为，属性的存在依赖于它们寄存于其中的事物。”① 他同时又认识到，属性本身也很复杂，从它们与所依存的事物的关系看，至少有两类：第一种属性是处在“具体的渗透关系”（concretive saturation）中的属性。这种属性完全寄存于具体的个体之中，由后者的组成要素和结构所决定。第二种属性即有“基本必要的渗透关系”（essential saturation）的属性。他说：“至少有一些属性在本质上是非渗透的，因为它们的本性体现了这样的未完成性，即只有当它们与某些具体的属性结合在一起时才能表现出来。”② 很显然，它不同于第一类渗透性属性。因为第一类属性是个体独自具有、而不需借关系表现出来的属性，而这里所说的有基本必要的渗透关系的属性则是在具体事物与某些渗透性属性的关联结合之中才实现或完成的属性。在没有相应的关系出现时，它只有抽象的渗透性，而没有现实的渗透性。由上不难看出，第一，第二种属性本身只是一种可能的、待定的而非既定或现成的属性，是在在动的交涉、特定的关联和组合中才现实形成的属性。第二，这种属性是一种比第一种属性更为复杂的属性，因为它既依赖于个体事物的本性，同时又依赖于一些外在的、未定的属性因素。第三，这种属性带有某种偶然的、随机的特征，这是因为决定它的因素中许多是随机发生的事物和属性。正是由这些所决定，这种属性“就不是一种内在的东西”，因为“这种关系源于它的诸关系项的本性”③。

在登克尔看来，在这样的本体论构架之内，他似乎就能顺理成章地揭示意义的本体论地位。首先，意义不是具体个别的实体，也不是贝克莱所说的那种精神性的观念，因此关于意义的实体主义、极端唯名论和精神论都是不可取的。其次，意义也不是以共相、普遍属性的形式独立存在的，在此意义上，他坚决反对各种形式的实在论，如内在实在论（意义作为共相独立地寄存于、内在于个体之中）和外在实在论（意义作为共相独立存

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 192.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 192 – 193.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 193.

在于个体事物之外）[1]。在他看来，意义只能以属性、关系的形式存在，而这里的属性又不是现成地存在于或渗透于个体之中的属性，而是以基本必要或抽象渗透的形式潜在存在于个体之中、在相关的外在因素和条件具备时才现实地表现出来的属性。

登克尔承认：意义、意向性是民间心理学的概念，尽管可以承诺其所指有本体论地位，但这种地位是不明朗的，或者说是抽象的、含混不清的。要使之明朗，让人们知道它们的具体存在形式，还必须诉诸科学的概念。因为只有科学的概念才能告诉人们：存在的东西的真实相状。这也就是说，意义之类的概念仍有必要自然化。他不同于其他自然主义者的地方在于，他选择的自然化的基础是一种十分独特的东西，即"M－关系"。

在根据 M－关系将意义自然化时，他指出：话语 X 与所意指的东西之间所存在的一种客观而独立的关系，可称做 M－关系。这里的 M 是英文单词"mechanism"的第一个字母，这里的 M－关系指的实际上人们在长期的交流中所形成的一种因果结构或机制（the causal mechanism of communication）。这种关系不依赖于说者的意向，甚至也先于具体说者的意向，例如，"桌子"意指桌子这种关系，在我把"桌子"的这个意义告诉给一个不知道桌子为何物的幼儿之前就已经存在着，它先于和独立于我的有关意向、信念及知识。他说："M－关系不仅独立于意向，而且还具有可公开的观察性。"[2] 正是因为有这种关系的存在，说者才能相信：说出了 X 之后，听者能知道它意指的是 r，同样，对听者来说，"使他能根据 X 在知觉面前出现而推出 r，仅仅是因为 M 存在着，M 是他已知的"[3]。

M－关系是怎样形成的呢？如前所述，具体的说者在说出 X 时，听者能知道它指的是 r，这足以表明 X 与 r 之间已存在着一种客观的、先于说者和听者而存在的关系，也就是说，这种关系肯定不是由当下的说者或听者确定下来的，而是在以前的语言实践中形成的。相对于自然意义而言，非自然意义中的 M－关系是间接客观的关系。因为"自然意义是直接以客

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 167－172.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 136.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 137.

观的联系为基础的”[1]。例如，烟意指火、绿洲意指周围有水等，两者之间的关系是客观形成的。而在非自然意义之中，作为能指的符号与作为所指的事态之间的关系是人为地形成的，例如，在人没有产生之前，“人”的象形符号可能已存在于自然界之中，但它没有意指人的作用，人与“人”的象形符号两者没有意指关系。在出现了人及其语言活动之后，当有人用“人”这个符号表示人，并得到其他人的认可及使用时，它们之间便有了意指关系。换言之，这里的M－关系是人们在反复的语言实践中形成的。就它是人建立的而言，它是主观的关系，就它确立以后先于任何使用者而存在、并且不依赖于使用者的意向而言，它又是客观的。确切地说，这里的M－关系的是一种“弱M－关系”，亦即是“间接客观的关系”[2]。

登克尔认为，基于M－关系就可将意义自然化。如前所述，自然意义本身就是以直接客观的联系为基础的，因为有意义的自然事物如意指火的烟所具有的意义本身是一个客观事实，它意味着有火，烟和火的关系本身是一种客观的关系。非自然意义本身不是纯客观的，因为它里面渗透着心理的成分，例如，说者和听者的交流意图、有关的信念和知识等。尽管如此，也可以对之进行自然化，即能用科学的概念和理论说明它的产生和存在，揭示它在自然界的本体论地位。具体而言，非自然意义是以客观存在的M－关系而形成的现象，不是纯精神活动的产物。它的指称力、它的魔力一点也不神秘，是客观存在的关系的表现。他说：“话语的语义‘力量’，或意义的‘魔力’，正如我所说的，能在M－关系中得到解释，……有意义的话语之所以有意指力量，是因为它在类型上同一于M－关系的关系项中的一个。它的运用使此关系中的别的术语可被推论出来。”[3] 他还说：“客观的联系不仅在自然信号和交流的原始形式中是必不可少的，而且在人际交流中也是如此，没有这种联系，交流的惯例和语言就都是不可能的。”[4]

不仅如此，话语意义的共同性、普遍性也是根源于M－关系。毫无疑

---

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 163.

② A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 163.

③ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 164.

④ A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 165.

问，人们可以在自己所使用的话语中塞进只有自己才明白的特定含义，因而使其意义带有个体的差异性，但是同样不可否认的是，人们用同一词所表达的意义又有共同性，正是有这种共同性，操同一种语言的人才能相互交流。如果在交流中，一个人说的话与其他人说的话没有共同之处，那么交流就不可能发生和进行。即使就前一情况来说，即人们可以在一个共通的语词中“塞进”个人的“私货”，这与语言及其意义的普遍性原则也不矛盾，因为只有某一语词有被如此有个性地加以使用的可能性——这本身是该语词有普遍共同性的表现，某人才能用它来表达自己的特定意义。这种普遍性的根据何在呢？肯定不是根源于说者和听者的意向，因为他们的意向千差万别，其基础只能是 M-关系。他说：“因为 M-关系有齐一的、可反复和可循环使用的特点”，“因为它普遍地把两类事实或现象关联起来了”，因此每个个别的人在特定时空对其中的一个关联项的使用，便能让听者无一例外地推出它的另一个关联项[①]。由于 M-关系具有普遍性，因此它也可看做制约语言运用的“普遍规则”。

五　意义的自然化问题

根据自然主义的本体论，判断一种非基本的或有争议的东西是否是存在的，唯一标准就是看能否用自然科学概念来分析或说明，如果能被分析为自然科学概念，那么就有存在地位，否则就是子虚乌有。意义也是这样的对象。坚持意义实在论的自然主义者为了说明意义的存在，便常用上述的自然化方式。有一些思想家则不然，公开站在自然主义的对立面，一方面试图颠覆自然主义，另一方面论证介于自然主义和取消主义之间的中间立场。如奥拉夫森、卡茨（J. Katz）、博格霍赛（P. A. Boghossian）和麦卡洛克（G. McCuloch）等。他们作为自然主义对立面的角色无遮无掩，如博格霍赛说：“我要论证的是：尽管有自然主义的信念，但关于意义的自然化理论显然是你不可能得到的东西。”[②] 麦卡洛克一针见血地指出：“建构关于意向性的合理的理论没有必要诉诸对它的物理主义甚或自然主义说明，……这里需要予以说明的不过是：意向性或对世界的指向性

① A. Denkel, *The Natural Background of Meaning*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 165.

② P. A. Boghossian, “Naturalizing Meaning,” in B. Loewer and G. Rey (eds.), *Meaning in Mind: Fodor and His Critics*, Oxford: Blackweull, 1991, p. 67.

属于什么类型的事物，用一些心理表征方面的话语就够了。有必要建立的是这样的得到合理阐发的理论，它能说明：意向性在什么地方进入了对心灵与世界的描述之中。”[①] 我们这里重点剖析卡茨和奥拉夫森的有关思想。

（一）卡茨的非自然主义

卡茨是当今意义研究中十分活跃的人物。他的非自然主义是从分析语言研究中的一个二难问题开始的。他认为，在意义问题上有这样一种对立，一方面是乔姆斯基等强调语言之后有更深层的东西，另一方面是维特根斯坦等认为，“深层结构”“基础语义学”“本体论承诺”等是海市蜃楼。由于对立双方都有自己的坚强后盾，因此势均力敌，难以公断。克里普克认为，许多哲学家常常会为这种矛盾所笼罩[②]。在卡茨看来，这两种观点实际上代表了两种研究语言的战略。前者是乔姆斯基等所坚持的关于语言的科学主义，而后者是维特根斯坦等所强调的哲学分析。卡茨和拉姆赛（F. Ramsey）等则试图找到一条中间路线。

卡茨所找到的既能摆脱二难问题又能尽可能吸收两种方案之合理成分的方案就是非自然主义。他说：“我要论证的是：我们应放弃关于语言的自然主义概念。……我将提出一种关于语言的非自然主义说明。”[③] 他意识到，这当然是反潮流的，因为大多数一流哲学家都赞成自然主义，如维特根斯坦、戴维森、乔姆斯基和蒯因等。

卡茨反自然主义的第一个论证是旨在摧毁蒯因的有关观点，因为它是当代自然主义的基础和渊薮。他说：“蒯因对内涵主义的批评是不够的，而如果离开了这些批评，别的反内涵主义的论证如戴维森和普特南的论证就不会有什么作用。”“既然蒯因的论证是不成功的，因此没有任何可靠的论证能支持当代的自然主义。”[④] 接着，他考察了乔姆斯基的温和的自然主义。他认为，后者一方面坚持自然主义，拒绝非自然主义的那种内涵对象，另一方面又认为，同义词、模糊性、分析性是客观的语言事实，因此应受到科学的研究。为了把这两者调和起来，他认为，语言学研究的对象

---

① G. MoCuloch, *The Life of Mind*, London: Routledge, 2003, pp. 8 - 9.

② S. Kripke, “Substitutional Quantification,” in J. McDowell et al. (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 412.

③ J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, ix.

④ J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 15.

是语法能力，即理想的说者的语言知识。基于这一认识，意义理论的研究对象就可看做句法能力的组成部分。在他看来，关于语法能力的理论，关于含义的概念都是心理学、生物学式的构架。因此意义理论像语义能力理论一样是自然科学的理论。在卡茨看来，这种自然主义对于完成它预想的任务是远远不够的。弗雷格和穆尔等早就注意到了自然主义的错误，他们从自己感兴趣的角度，对自然主义作出了批判。他们认为，把哲学自然主义应用于某些学科一定会陷入谬误。在此基础上，他们提出了“自然主义谬误”这一概念。这种谬误的表现之一是从心理学角度定义逻辑概念，之二是像穆尔所说的那样：根据其基本原理和方法定义伦理学概念。这些看法在卡茨看来是合理的，但他同时又认为，弗雷格和穆尔又有不足，主要表现在：只注意到了某一领域的自然主义错误，而忽视了其他领域，因此未能注意到自然主义问题的一般特征。例如，他们没有注意到语言学中的自然主义谬误，而这是自然主义和非自然主义在20世纪争斗的主要疆场。另外，自然主义也有其哲学上的、超越性的特点，甚至有超越于语言学和逻辑学的特点，其谬误也是如此。

在卡茨看来，自然主义错误的一般形式不是关于语言、逻辑或伦理学的，而是关于实在的。要认识到这种错误的起源和本质，关键是要注意分析同一性陈述和综合同一性陈述之间的区别。前者的例子是“单身汉是未结婚的男子”，后者的例子有“温度是平均分子动能”。作出前一陈述的目的是要告诉人们关于一术语之意义的信息，而作出后一陈述的目的是说明术语所指实在的本质。为了说明这种区别，卡茨用了两个词，一是“概念”，它指的是语言中的表达式的意义，二是“构念”（conception），它指的是关于某物本质的说明，这说明是来自于对概念的外延或属性的认识。两者的区别还在于，构念表达的是综合同一性，而概念表达的是分析同一性。有了这样的术语和区分，就可较好地说明自然主义的一般错误。他说：“如果我们把构念放在概念的位置，那么我们就能形成关于自然主义错误的一种观点，这种错误不包含穆尔所说的那种错误。既然构念表达的是一种综合同一性，这一步便把自然主义的谬误从语言领域搬到了它所属的理论领域。”[①] 如果是这样，自然主义的错误就可以理解为与关于理论的陈述而不是关于语言意义的陈述有关的错误，这种错误主要表现在对理

① J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 243.

论所涉及领域的对象之本质作了错误的说明。

哲学自然主义之所以是错误的，因为它的元理论与最好的科学理论是格格不入的。在卡茨看来，自然主义在一定意义上不再是一个哲学问题，而变成了具体科学中的问题，亦即是如何在下述两种选择中作出抉择的问题：究竟是坚持不承诺抽象对象存在的对象理论，还是坚持承诺了这种对象的对象理论[①]。很显然，自然主义选择的是前者，这表面上是与科学保持一致，其实是与大多数科学反其道而行之。因为“这些科学都在与抽象的东西打交道，而自然主义则坚持一切都是具体的”[②]。在定义问题上，自然主义鲜明地体现了这一特点。它认为，理论的定义必定是根据关于具体的东西的构念而形成的。

在批判的基础上，卡茨提出了自己的非自然主义的基本观点：第一，存在着不同于自然科学知识的知识，它们是先天的，不能被自然化的。他说“哲学命题有先天的特征”，这便“为我们通过把对哲学命题的解释看做先天的哲学理论而对我们关于哲学命题的知识作出解释提供了可能。非自然主义坚信：认识这些命题的适当基础是可能的，因为它承认形而上学原则和别的先天综合命题是有先天综合的哲学基础的”[③]。第二，存在着非自然的抽象对象，它们只能被人直觉到，只能被推论。由这种推论所形成的知识有助于我们理解不能被自然化的先天知识。他说：“既然我们关于基础原则的知识不可能根据基于对自然对象的观察而形成的后天推理予以解释，那么它就必须根据关于非自然的抽象对象的直觉而作的先天推论来加以理解。”[④] 这就是说，非自然主义不同于自然主义的根本之处在于，前者认为，存在着不同于自然科学知识的知识，如关于基础原则的知识，它们不能被自然化，只能根据先天的推论才能予以解释，而先天推论的基础又是关于抽象对象的直觉。因此，存在的东西除了自然个别事物之外，还有非存在的抽象对象。第三，自然化并不是判断知识是否有合理性，对象是否存在的标准；哲学的对象以及所作的研究、所形成的理论有自身的独立性。他说：“哲学的问题就是解释偶然的、综合的先天知识是如何可能的。先天的要素意味着，这些问题不可能根据经验研究予以解答，因而

---

① J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 275.

② J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 280.

③ J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 313.

④ J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 313.

超出了自然科学的范围。综合的要素意味着，它们不能根据语义学的研究而予以解决，因而超出了语言学和语言哲学的范围。偶然的要素意味着，它们不能根据逻辑的研究而予以解决。因此我认为，具体的结论是：它们的解决离不开哲学的研究。”①

（二）奥拉夫森论自然主义的肤浅性

奥拉夫森的反自然主义特点在于：依据现象学的基本精神对当今充斥在广泛的人文社会科学、哲学乃至文化领域中的自然主义运动作了全面清算。在此基础上，他论证了对意向性的自然化的不可能性。

从纵向历史过程来看，自然主义不是当代独有的，而早已有之，如从德谟克利特到霍布斯。当然近几十年的自然主义更加极端，它试图用自然科学理解、说明全部世界，主张：能为之说明的，就有存在的本体论地位，反之就没有。它相信，自然科学能对一切问题作出回答。因此如果说，古今的自然主义有不同的话，那么区别主要在于：传统的自然主义是温和的，旨在反对超自然主义如迷信之类，而现在的自然主义是极端的。从理论基础来说，自然主义的基础是科学主义，即相信科学是基础、标准、权威。它假定世界有实在性，坚信：只有在时空中有其地位的东西才是存在的。自然主义与自然的态度的关系是：前者是后者的哲学阐释与发展，而后者是前哲学的。

自然主义真的能为那些存在地位有疑义的事项作出正确的裁判吗？真的能为非基本的属性提供自然主义说明吗？奥拉夫森首先分析了语言。很显然，语言是一种很神奇的现象，要把握其本质，似乎要对之自然化。自然主义认为，语言是由声音和物理标记构成的，而声音是喉头发出的，物理标记是手写出的，加之，语言是公共的、主体间的，因此语言、言语是自然现象或物理现象。他说，“与这种思想路线相对立，我将证明，即使它优于传统的二元论，但是自然主义所导致的语言的非心理化则有其自身的严重后果。”② 这就是说，自然主义对语言的自然化犯了简单化、片面性的错误，遗漏了其中的心理学、现象学的方面。尽管说者与词语及其所表示的事物之间的关系在物理的层面，即使这种关系不是知觉中的呈现关系，但同样有呈现的某些方面或特征。他把这种呈现称做“不在场的呈

① J. Katz, *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 313.

② F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 49.

现”。他说：“如果言语与知觉有这样的联系，那么便不难对记忆在语言运用中的作用作出同样的说明”，传统所说的其他心理功能也是如此。“如果是这样，就可以假定言语像知觉一样属于同样的本体论领域，它无法还原为行为。”①

自然主义的逻辑是：公共世界中的东西是物理的，语言属于公共的经验世界，因而也是物理的。例如，指称被理解为词语和它所表示的东西之间的关系，这种关系是公共的，因而被认为是物理的。奥拉夫森认为，语词有意义，而意义把它们与它们所指示的对象关联起来了。自然主义排除了这种关联，因此它只能认为，语言运用者的行为对我们认为其有意义是关键的。在奥拉夫森看来，自然主义对语言的物理主义说明陷入了无法自拔的矛盾。因为“他可以说出这样的词语、句子，它们通常被认为表达了这一理论所主张的东西；但是根据他自己的说明，这些话语是纯粹的物理事件，……只能根据它们的行为后果才能为他所理解”②。其实，语言的复杂性远远超出了自然主义者的想象，例如，“世界作为在场的情境是语言得以可能的前提条件”，社会生活尤其是合作也是语言不可缺少的条件，“语言从它内在于其中的这种本体论的基础中取得了它们的根本特征”。在奥拉夫森看来，自然主义对语言的自然化只抓住了语言的表面的、静态的要素，而未触及像“在场”之类的关键方面。他认为，在场的东西就是“真理”，而真理是事物所是的方式，同时真理也是可以接近、认识、理解的，而且对每个人都一样。

与此密切相关的是，自然主义根本无法说明所与、呈现、事实之类的现象。例如，在知觉中，外在的某物直接给予我们，或呈现于我们。之所以有被给予，根源在于知觉。而作为知觉者的人并不等于作为物理系统的身体。要理解“所与”，首先应区分这样几个概念：一是外在的事物及属性本身；二是在主客相互作用过程呈现出来的、进入了知觉范围的、真正被看到的对象及属性，此即呈现或被给予；三是关于对象及性质的纯经验。在这里，“呈现”概念至关重要，因为“呈现是对象被知觉时对象得以形成的条件”③，不仅如此，它还是理解人及其心灵、意识、意向性的一个条件，在某种意义上还可以说，它里面渗透着意向性。因此“呈现必

---

① F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 49.
② F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 51.
③ F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 39.

须看做原概念”，也就是说，必须放弃这样的观点，即呈现本身能通过将自然科学的解释方法用于之上进而将它归于这些科学的对象范畴而得到解释。不仅如此，“呈现先于一切形式的科学研究”，因为“没有办法说明呈现来自于作为基本自然科学的物理学所研究的过程”[①]。因此“我们能说的是：呈现构成了这些实在——即人类，当然也许不是唯一的——独特的本体论状态，因而我们要用‘心灵’、‘意识’和‘经验’之类的概念来加以思考”[②]。不仅如此，呈现还使人有了这样的特征，即有一个新的世界，人及其器官的功能也是由于在世界、在它之中的方式而产生的，例如，眼睛的功能只有在呈现的过程中才是可以设想的。另外，对于呈现，也不可能诉诸装置、结构、机制来解释，因为呈现给我们的东西本身不是从我们头脑中的加工器中产生出来。不仅如此，要理解大脑的功能，我们还必须有呈现这样的原概念。因为呈现是知觉给予我们的东西，是我们能处理的唯一的对象。我们只能加工它们，如对它们作出比较，包括真实的与不真实的、内在的与外在的东西之间的比较，而只有在呈现的东西的范围内，才能进行这类比较。

有的人也许会说，呈现是在大脑内发生的，是大脑的所作所为。但是至今，自然科学并没有发现大脑有此功能。即使大脑真的有此功能，它又会违背有关的自然科学规律。奥拉夫森指出，这些能说明的不是呈现的存在没有根据，而恰好在于：科学的解释是有局限性的。

再来看人的自然化。人是什么样的实在？二元论和自然主义都有自己的回答。前者认为，人是心身复合体，后者认为，是自然的存在。这些说明显然是不够的。奥拉夫森说：“我们的存在无疑有界限，但它们不是表皮，……它们也不是‘心灵的墙壁’。迫切需要的是对人的本体论地位作出解释。”[③] 为了说明人，除了前述的“呈现”以外，还必须有“超越性”。增加了这个词语并不意味着人身上又加上了某种新的结构或力量，由于它，人便超越自身。确切地说，正是超越性使各种力量成为可能，而超越性恰好是人的意向性。如果自然主义能说明超越性，那么它就能完成对它的自然化。事实上，这是不可能的。

人与世界是什么关系？心与物是什么关系？这种关系显然不同于传统

---

① F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 77.
② F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 77.
③ F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 86.

的关系范畴。传统的关系指的是空间、时间或力量上的关系，位置上的关系等。尽管人在世界中有时间和空间关系的一面，但又不止于此，还有其包含不了的方面。例如，人在意识中设想有一座金山，这是人的一种超越性关系或意向性属性，但它显然不能等同于常见的物理的、空间的关系属性；又如，人回忆过去的往事甚至设想自己没有亲历的原始社会，以及考虑未来的生活等，也是人的一种超越性，但它显然不能用物理的时间关系属性予以解释。总之，用非自然主义方式理解人，由于涉及在世的事实，呈现的事实，超越性的事实，亦即许多非时空的关系，因此一定不同于自然态度对人的理解。人有自然的物理的存在结构，但远不止这些，还有社会生活以及人与自然发生认知关系时新增加的东西，正是它们使人具有超越性。

还应认识到的是：人的大脑活动、身体的物理结构是人的知觉的必要条件，不是充分条件。奥拉夫森说：“我们所知的一切表明：没有大脑的活动，就没有超越性，因此我们必须承认这样的事实，即它们对我们作为整体的人所做的事情成了必要的条件。我这里之所以只讲必要条件，而不说充分条件，是因为在我们身体中发生的东西怎么可能使外在于我们身体的某物呈现出来，仍是不清楚的。”[①] 一言以蔽之，世界上的许多事情是不能被自然化的，人及其超越性、意向性的特点尤其如此。他说：“我的论点是：人在世界中与其他实在相关的方式不能根据物理系统的模式来理解。我们以比因果关系之类的关系术语所描述的方式更为密切的方式拥有一个世界。但是这意思是说：自然主义的方案之所以失败，不是因为它忽视了某种超验的形而上学真理，而是因为它错误表达了我们存在于世界中、与别的实在相关的方式的特点。”[②]

① F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 93.

② F. A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition*, London: Routledge, 2001, p. 23.